

سید الشیخ
نجم الدین
الکبر

NECMEDDÎN-İ KÜBRÂ

- HAYATI, ESERLERİ, GÖRÜŞLERİ -



SÜLEYMAN GÖKBULUT

NECMEDDÎN KÜBRÂ

– Hayatı, Eserleri, Görüşleri –

insan yayınları : 526
düşünürler dizisi : 43

Copyright©insanyayinlari

birinci baskı, 2010

yayınca sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-547-3

necmeddîn kübrâ
-hayatı, eserleri, görüşleri-
dr. süleyman gökbulut

yayın editörü
erhan güngör

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
yunus karaaslan

baskı-cilt
istanbul matbaacılık
www.istanbulmatbaa.com

insan yayınlari
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

NECMEDDÎN KÜBRÂ

- Hayatı, Eserleri, Görüşleri -

Dr. SÜLEYMAN GÖKBULUT

9-168228

M.F.Axundov adına
zərbaycan Milli
Kitabxanası

insan yayınlari

Manisa/Kula'da doğdu. 2001'de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003'te "Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkıkî'nin Işığında Tasavvufî Görüşleri (İnceleme ve Metin)" adlı çalışmasıyla yüksek lisansını, 2009'da "Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevilik" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2008'de doktora teziyle ilgili araştırmalar yapmak üzere üç ay İran'da bulundu. Evli ve iki çocuk babasıdır. İngilizce, Arapça ve Farsça bilmektedir.

Müellifin çevirileri ve makaleleri ise şunlardır:

Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn (Dervîşin El Kitabı)*, çev. Süleyman Gökbulut, Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği Yay., İzmir, 2010; A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* 9-10, haz. Mehmet Demirci, Süleyman Gökbulut, Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2008; "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf*, Cilt: 8, Sayı: 19, Temmuz-Aralık 2007, ss. 245-264; "Sünnî Bir Tarikatın Şileşen Kolları: Kübreviyye-Şîlik ilişkisi", *Marife*, Cilt: 8, Sayı: 3, Kış 2008, ss. 285-308; "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXVIII, Yıl: 2008, ss. 135-152.

İçindekiler

KISALTMALAR	9
ÖNSÖZ	11
GİRİŞ	15

BİRİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM	35
1.1.1. Harezm ve Harezşahlar	35
1.1.2. Harezşahlar Döneminde Siyasî Ortam	37
1.1.3. Harezşahlar Döneminde Dinî, Tasavvufî ve Kültürel Hayat	47
1.2. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HAYATI	54
1.2.1. Menkıbevi Hayatı	54
1.2.2. Tarihî Hayatı	77
1.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN ESERLERİ	100
1.3.1. Arapça Eserleri	102
1.3.2. Farsça Eserleri	110
1.3.3. Yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya Atfedilen Eserler	114

İKİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ

2.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ	121
2.1.1. Mecdeddin Bağdâdî	124
2.1.2. Radiyyeddin Ali Lâlâ	134
2.1.3. Sa'deddin Hammûye	139
2.1.4. Aynüzzamân Cemâleddin Gîlî	147
2.1.5. Necmeddîn Dâye er-Râzî	150
2.1.6. Seyfeddîn Bâharzî	155
2.1.7. Baba Kemâl Cendî	160

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜBREVİYYE TARİKATININ TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

3.1. KÜBREVİYYE TARİKATININ, NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNDEN SONRAKİ TARİHİ	169
3.2. NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNİN DİĞER TASAVVUF ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ	180
3.2.1. Ahmed Yesevî ve Yeseviyye İle İlişkiler	180
3.2.2. Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi ve Sühreverdiyye İle İlişkiler	183
3.2.3. Hâcegân/Nakşibendiyye İle İlişkiler	186
3.2.4. Bahâeddîn Veled ve Mevlevî Geleneği İle İlişkiler	189
3.2.5. Evhadeddîn Kirmânî ve Evhiyye İle İlişkiler	194

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

4.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUF ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMELLER	200
4.1.1. Üç Ana Kaynak: Kur'an-ı Kerim ve Hadisler, Önceki Meşâyih, Şeyhin Kendi Tecrübeleri	200
4.1.2. Şeriat-Tarikat ve Hakikat	203
4.1.3. Kübreviyye-Şî'îlik İlişkisi	205

4.2. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TARİKATLAR TASNİFİ VE USÛLÜ'L-AŞERE'Sİ

211

4.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFİ EĞİTİM

222

4.3.1. Seyr ü Sülûk ve Esasları

223

4.3.2. Halvet

227

4.3.3. Zikir

238

4.3.4. Hırka

250

4.4. NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFİ TECRÜBE

262

4.4.1. Müşâhede ve Çeşitleri

263

4.4.2. Renk Sembolizmi

268

4.4.3. Havâtır

275

4.4.4. Vücut, Nefs ve Şeytan

284

4.4.5. Daireler ve Noktalar

303

4.4.6. İsm-i A'zâm ve Sayha

306

4.4.7. İstiğrak

312

4.4.8. Şâhidü'l-Gayb

317

SONUÇ

325

BİBLİYOGRAFYA

329

EKLER

361

KİŞİLER İNDEKSİ

383

KAVRAM VE MEKÂNLAR İNDEKSİ

387

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi
Ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: Numara
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
tahk.	: Tahkik
trs.	: Tarihsiz
vr.	: Varak
y.y.	: Yayın yeri yok
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

islâm dininin derunî-mistik yönüne tasavvuf adı verilmektedir. İslâm'ın ilk asrında bir zühd hareketi şeklinde ortaya çıkan tasavvuf, çok geçmeden kendi düşünce sistemini oluşturmuş, temel eserlerini vermiş ve önemli simalarını yetiştirmiştir. Bir müddet sonra da tarikatlar hâlinde müesseseseleşmiştir. On birinci yüzyılın ortalarından itibaren başlayan bu süreç yaklaşık iki asır sürmüştü ve tarikatlar İslâm dünyasının her tarafına yayılmıştır.

Necmeddîn Kübrâ da tasavvuf tarihinde tarikatlar dönemi denilen devirde hayat sürmüştür. O, hicrî altıncı asrın ikinci yarısı ile yedinci asrın başlarında, Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Harezm bölgesinde tasavvufî faaliyetlerde bulunmuş dikkate değer bir mutasavvıftır. Gerek yetiştirdiği halifeleri gerekse verdiği eserlerle adından sıkça söz edilmektedir. Kendisine Kübreviyye adında bir tarikatın nisbet edilmesi onu tasavvuf tarihi ve düşüncesi açısından daha da önemli kılmaktadır.

2003-2009 yılları arasında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak hazırlanan ve bazı değişikliklerle kitaplaştırılan bu çalışmada, Necmeddîn Kübrâ'nın hayatı, eserleri,

tasavvufî görüşleri ve halifeleri ile Kübreviyye tarikatının kuruluş safhası diyebileceğimiz ilk dönemini ele almaktadır. Kitap bir giriş, dört bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir.

Giriş kısmında, öncelikle araştırmanın temel kaynakları kısaca tanıtılmakta; konuyla ilgili Türkiye’de ve yurt dışında bugüne kadar yapılan çalışmalar gözden geçirilmektedir. Ardından çalışmanın amacı ve hedefleri üzerinde durulmaktadır.

Necmeddîn Kübrâ’nın yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri birinci bölümün konusunu teşkil etmektedir. Bu bölümde evvela şeyhin doğduğu ve hayatının sonuna kadar irşad çalışmalarında bulunduğu Harezm coğrafyasına ve o topraklara hükmeden Harezmşahlar Devleti’nin siyasi, dinî ve kültürel ortamına değinilmektedir. Daha sonra Şeyh Kübrâ’nın menkıbevi ve tarihî kişiliği üzerinde durulmakta; çeşitli kütüphanelerdeki yazma ya da matbu eserleri doğru bir şekilde tasnif edilmeye çalışılmaktadır.

İkinci bölüm, Necmeddîn Kübrâ’nın halifelerine ve onların Kübreviyye tarikatının intişârında oynadıkları rollere tahsis edilmiştir. Şeyh Kübrâ’nın üzerinde ittifak edilen ve haklarında bilgi sahibi olduğumuz yedi tane halifesi vardır. Bunlar, başta Necmeddîn Bağdâdî olmak üzere, Râdiyyeddîn Ali Lâlâ, Sa’deddîn Hammûye, Cemâleddîn Gîlî, Necmeddîn Dâye, Seyfeddîn Bâharzî ve Baba Kemâl Cendî gibi devrin önemli sufilere dir.

“Kübreviyye Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış” başlığını taşıyan üçüncü bölümde, tarikatın, Necmeddîn Kübrâ ve halifelerinden sonraki tarihi ana hatlarıyla gözden geçirilmektedir. Bu bölüm tarikatın hangi coğrafyalarda yayıldığını ve bu süreçte ne gibi değişikliklere uğradığını da anlamamızı sağlayacaktır. Akabinde Şeyh Kübrâ ve halifelerinin Yeseviyye, Sühreverdiyye, Hâcegân/Nakşibendiyye, Mevleviyye ve Evhadiyye gibi dönemin diğer tasavvuf çevreleriyle olan ilişkileri ele alınmaktadır.

Dördüncü bölümde ise dört ana başlık altında, Necmeddîn Kübrâ’nın eserlerine dayanarak tasavvufî görüşleri tahlil edilmekte ve Kübreviyye tarikatının temel esasları hakkında bilgiler sunulmaktadır. Burada öncelikle, şeyhin tasavvuf anlayışının dayandığı temellere, peşi sıra Kübreviyye tarikatının metodolojisi diyebilece-

ğimiz usûlü’l-âşereye değinilmektedir. Daha sonra Necmeddîn Kübrâ’nın seyr ü sülûk veya mücâhede adını verdiği tasavvufî terbiyenin esasları ele alınmaktadır. Bölümün sonunda da şeyhin sıradışı ve renkli tecrübelerine yer verilmekte ve bunlardaki sembolizm üzerinde durulmaktadır.

Din ve kültür tarihimizde kıymetli bir yeri olan tasavvuf ve tarikatlar hakkında uzman kişilerce yapılan akademik araştırmaların önemi büyüktür. Bu eserin de bu yolda mütevazı bir katkı sunmasını beklerken, çalışmalarım esnasında bana rehberlik yapan değerli danışmanım Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ’ye ve daima kendisinden istifade ettiğim Prof. Dr. Himmet KONUR’a şükranlarımı arz ederim. Ayrıca kaynak toplama ve okuma safhalarında yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Necdet TOSUN’a, Dr. Ali ERTUĞRUL’a ve Azize BEKTAŞ’a; kitabı baskıya hazırlarken gözden geçirme zahmetinde bulunan dostlarım Ar. Gör. Muhammed ERTÖY’a, Dr. Bülent ÇELİKEL’e ve Ar. Gör. Hadi SOFUOĞLU’na teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak, bu çalışmanın zahmetini benimle paylaşan sevgili eşim İlknur’a ve biricik kızım Azrâ’ya da muhabbetlerimi sunarım.

Süleyman GÖKBULUT
İzmir, 2010

GİRİŞ

kitabımızın giriş kısmında başlıca iki hususa değinilecektir. Evvelâ araştırmalarımız esnasında sık sık müracaat ettiğimiz temel kaynaklar kısaca tanıtılacak; ardından “Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik” ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalar gözden geçirilecek ve hedeflerimiz üzerinde durulacaktır.

I. NECMEDDÎN KÜBRÂ VE KÜBREVİLİK İLE İLGİLİ KAYNAK VE ARAŞTIRMALAR

VI/XII. asırda Harezm topraklarında ortaya çıkan ve günümüze kadar ulaşan tasavvufi bir hareketi incelemenin çok geniş bir külliyâtı içermesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Her ne kadar biz onun kuruluş safhasını, yani Pîr Necmeddîn Kübrâ ve halifeleri dönemini ele alalım olsak da, sonraki yüzyıllarda yazılan eserlere kayıtsız kalamazdık. Çeşitli dillerde kaleme alınmış olan bu literatürün bir kısmı genel tarih ve coğrafyaya dairdir. Bazıları tabakât ve tezkîre türüne örnektir. Bir

kısmı menkıbevi mahiyette olan tasavvufî kaynaklardır. Bazıları da modern araştırmalardır.

Necmeddîn Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl ve Risâle fi'l-Halve* gibi eserlerinde, zaman zaman kendisi ve şeyhleri hakkında değerli bilgiler sunduğu bilinmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünde yer alan "Necmeddîn Kübrâ'nın Eserleri" başlığında, şeyhin te'lifâtından genişçe söz edileceği için onları burada ele almıyoruz.

A. Genel Tarih ve Coğrafya Kaynakları

Bu kaynaklar, özellikle Necmeddîn Kübrâ'nın yaşadığı Harezm ile bu bölgeye hâkim olan Harezmşahlar Devleti'nin siyasî, sosyal ve kültürel yapısını anlamak ve araştırmamızı doğru bir zemine oturtmak açısından önem arz etmektedir. Söz konusu eserlerin doğrudan Necmeddîn Kübrâ, halifeleri ve tarikâtıyla ilgili olmadığını belirtmeye sınırlı gerek yoktur.

Şemseddîn el-Makdisî (ö. 378/988)'nin *Ahsenü't-Tekâsım fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*'i¹, Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228)'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'i², İbnü'l-Esir (ö. 630/1233)'in *el-Kâmil fi't-Târih*'i³, Kâdî Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî (ö. 664/1266'dan sonra)'nin *Tabakât-ı Nâsirî*'si⁴, meşhur Moğol tarihçisi Atâ Melik Cüveynî (ö. 681/1283)'nin *Târih-i Cihângüşâ*'sı⁵, Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283)'nin *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*'i⁶, Reşideddîn Fazlullah

(ö. 718/1318)'in *Câmiü't-Tevârih*'i⁷, Hamdullah Müstevfî (ö. 740/1340'tan sonra)'nin *Târih-i Güzide*'si⁸, Şemseddîn Zehebî (ö. 748/1348)'nin *Târihu'l-İslâm*'i⁹ ile *el-İber fi Haberi Men Ğaber*¹⁰ adlı eserleri, Ebû Abdullah el-Yâfî (ö. 768/1367)'nin *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*'i¹¹, Fasîh Ahmed Hâfî (ö. 845/1441)'nin *Mücmel-i Fasîhi*'si¹², Muineddîn İsfizârî (ö. 899/1494'ten sonra)'nin *Ravzâtü'l-Cennât fi Evsâfî Medîneti Herât*'i¹³, Hamîdeddîn Muhammed Mîrhând (ö. 903/1498)'in *Ravzat-u's-Safâ fi Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*'sı¹⁴, Muhammed Hüseyinî Şirâzî Hândmîr (ö. 942/1535)'in *Habîbü's-Siyer fi Ahbâri Efrâdi Beşer*'i¹⁵, Emîn Ahmed Râzî (ö. 1002/1594'ten sonra)'nin *Heft İklîm*'i¹⁶, Barthold (ö. 1930)'un *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*'i¹⁷ ve nihayet İbrahim Kafesoğlu'nun *Harezmşahlar Devleti Tarihi*¹⁸ bu kaynaklar arasında zikredilebilir.

1. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, haz. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906.
2. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, İntişârât-ı Esedî, Tahrân, 1965.
3. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, haz. C. Johannes Tornberg, Dâru Sâdir, Beyrut, trs.
4. Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, haz. Abdülhay Habîbî, Dünya-yı Kitâb, Tahrân, 1363.
5. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.
6. Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs.

7. Reşideddîn Fazlullah, *Câmiü't-Tevârih*, haz. Behmen Kerimî, İntişârât-ı İkbâl, Tahrân, 1362.
8. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, haz. Abdülhüseyin Nevâî, Çâphâne-i Sipehr, Tahrân, 1381.
9. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, haz. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1994.
10. Zehebî, *el-İber fi Haberi Men Ğaber*, haz. Salâheddîn el-Müncid, Mektebetü Hayyat, Kuveyt, 1960.
11. Yâfî, *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, Kahire, 1993.
12. Hâfî, *Mücmel-i Fasîhi*, haz. Mahmud Ferrûh, Kitabfûrûşî-yi Bâstân, Meşhed, trs.
13. İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fi Evsâfî Medîneti Herât*, haz. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm, Dânişgâh-ı Tahrân, Tahrân, 1959.
14. Mîrhând, *Ravzat-u's-Safâ*, Muhtasarını haz. Abbâs Zeryâb, İntişârât-ı İlmi, Tahrân, 1358.
15. Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, haz. Celâleddîn Hümâyî, İntişârât-ı Hiyâm, Tahrân, 1380.
16. Râzî, *Heft İklîm*, haz. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî, İntişârât-ı Sürûş, Tahrân, 1378.
17. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul, 1981.
18. Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

B. Bazı Tasavvufi Kaynaklar İle Biyografi ve Tezkire Türü Eserler

1. *Bahru'l-Hakâik*: Necmeddîn Dâye er-Râzî (ö. 654/1256)'nin kaleme aldığı bir tefsirdir. Yazar, eserin baş tarafında kendisi, seyahatleri ve şeyhleri hakkında kısa bazı bilgiler vermektedir.¹⁹ Yine Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*²⁰ ve *Mermûzât-ı Esedî*²¹ adlı eserlerinde kendisi ve yaşadığı dönemle ilgili önemli malûmât bulunmaktadır.

2. *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*: Sivaslı Muhammed Alâî (VII/XIII. asır)'ye ait bu eser, Evhadeddîn Kirmânî (ö. 635/1238)'nin hayat hikâyesini ve seyahatlerini anlatmaktadır. Şeyh Kirmânî'nin Necmeddîn Kübrâ, Sa'deddîn Hammûye (ö. 649/1251 veya 650/1252) ve Necmeddîn Dâye gibi Kübrevî şeyhleriyle görüşmelerinin anlatıldığı bölümler çalışmamız açısından önemlidir.²²

3. *Tezkiretü'l-Meşâyih*: Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) bu eserinde, Kübrevî silsilesinde kendisinden önce yer alan şeyhlerinin doğum-ölüm tarihleri ve bazı özellikleri hakkında kısa bilgiler sunmaktadır.²³ Simnânî'nin *Fazlu't-Tarika*'sında da kendisi ve diğer Kübrevî şeyhleri ile ilgili özet bilgiler bulunmaktadır.²⁴

4. *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb*: Eserin müellifi Ebu'l-Mefâhir Yahyâ Bâharzî (ö. 736/1336), Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden Seyfeddîn Bâharzî (ö. 658/1259 veya 659/1260)'nin torunudur. Kübrevî literatüründe en önemli âdâb kitaplarından biri sayılan bu

eserde, Şeyh Kübrâ ve Seyfeddîn Bâharzî ile ilgili rivayetlere de yer verilmiştir.²⁵

5. *Çihil Meclis*: Alâüddevle-i Simnânî'nin yanında uzun yıllar kalmış olan Emîr İkbâl Sîstânî (8/14. asır)'nin, şeyhinin sözlerini ve sohbetlerini derlediği bir eserdir. İçerisinde Kübrevî şeyhleri ile ilgili kısa bazı anekdotlar yer almaktadır.²⁶

6. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*: Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1361)'nin, yaklaşık 4.000 civarında biyografiyi içeren kitabı, Muhammedlerle başlar ve alfabetik olarak tertib edilmiştir. İçerisinde Necmeddîn Kübrâ'ya dair malûmât da mevcuttur.²⁷

7. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*: Cemâleddîn Tâceddîn es-Sübkî (ö. 772/1369)'nin bu eseri, Şâfi'î mezhebine mensub âlimlerin ve fakihlerin biyografilerinden bahsetmektedir. Şâfi'î mezhebine müntesib olması dolayısıyla Necmeddîn Kübrâ'dan da kısaca bahsedilmiştir.²⁸

8. *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*: Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)'nin silsilesinde yer alan Cemâleddîn Hüseyin Hârezmî (ö. 836/1433)'nin bu eseri Mevlânâ (ö. 672/1273)'nin *Mesnevî*'sinin ilk üç cildinin Farsça şerhidir. Müellif eserin başında, on bölüm açarak tasavvufî meseleler hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu kısmın birinci bölümü Hz. Ali'den Necmeddîn Kübrâ'ya kadar bazı büyük velilerin biyografilerine ayrılmıştır.²⁹

9. *Silsiletü'l-Evliyâ*: Kübreviyye tarikatının Nurbahşiyye kolunun kurucusu olan Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464) bu

19. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 37.

20. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, haz. Muhammed Emîn Riyâhî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahrân, 1380.

21. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mermûzât-ı Dâvûdî*, Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, Tahrân, 1974.

22. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*, haz. Mikail Bayram, Karadeniz Yay., İstanbul, trs.

23. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, *Musannafât-ı Fârisî* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahrân, 1990.

24. Simnânî, *Fazlu't-Tarika*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2135, vr. 46b-112b.

25. Yahya Bâharzî, *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb*, haz. İrec Afşar, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahrân, 1345.

26. Sîstânî, *Çihil Meclis*, haz. Abdürrahîm Hakikat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahrân, 1378.

27. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, haz. Helmut Ritter, Dârü'n-Negri Franz Steiner, Wiesbaden 1981.

28. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, haz. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Matbaatü'l-İsâ el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1964.

29. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahrân, 1384.

eserinde, kendisinden önce yaşamış ve çağdaşı olan iki yüz elli dört zâtın çok kısa biyografilerinden bahsetmektedir. Bunlar arasında birçok Kübrevî şeyhi de bulunmaktadır.³⁰

10. *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*: Sülemî (ö. 412/1021)'nin Arapça *Tabakâtü's-Süfiyye* adlı eseri, Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089) tarafından aynı isimle Farsça'ya çevrilmiştir. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin *Nefehâtî*' de, Herevî'ye yazılmış bir zeyl gibidir. Câmî'nin vefatından sonra bu kitap, Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) tarafından bazı eklemelerle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Müellifin, Necmeddin Kübrâ ve diğer bazı Kübrevî şeyhleri hakkında verdiği bilgiler oldukça önemlidir.³¹

11. *Tezkiretü's-Şuarâ*: Devletşah b. Bahtışah-ı Semerkandî (ö. 900/1494-95) tarafından İran şairleri hakkında kaleme alınan bu eser, bir mukaddime, yedi bölüm ve bir hatimeden ibarettir. İçerisinde Necmeddin Kübrâ ve bazı halifelerine de değinilmiştir.³²

12. *Mecâlisü'n-Nefâis*: Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) bu eseri, Türk dilinde yazılan ilk şuarâ tezkiresi olması bakımından önemlidir. Sekiz kısımdan müteşekkil tezkirede adı geçen dört yüz elli bir şairin büyük bir kısmı şiirlerini Farsça kaleme almıştır. Necmeddin Kübrâ da bazı rubailerini münasebetiyle burada zikredilmiştir.³³

13. *Mecâlisü'l-Uşşâk*: Emîr Kemâleddin Hüseyin b. Şihâbeddin İsmail Tabesî Gazergâhî (ö. ?) tarafından 908/1502 yılında tamamlanan bu eser, Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara (ö. 912/1506)'ya da atfedilmektedir. Velîlerin hayat hikâyelerinden ve kerâmetlerinden, şairlerden ve sultanlardan bahseden kitap, toplam yetmiş beş meclisten oluşmaktadır. Kübrevî şeyhleri ile ilgili bölümler neredeyse

Nefehât'in tekrarıdır.³⁴

14. *Tabakâtü'l-Müfessirin*: Şemseddin Dâvûdî (ö. 945/1539)'nin alfabetik olarak tertib edilen bu eserinde, yedi yüz dört müfessirin biyografisine yer verilmiştir. Kendisine on iki ciltlik bir tefsirin nisbet edildiği Necmeddin Kübrâ'ya da değinilmiştir.³⁵

15. *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*: Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî (ö. 997/1590)'nin 975/1567'de tamamladığı bu eser, bir mukaddime, sekiz ravza ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Tebriz ve civarındaki mezarlıklarda yatan ashâb, tâbiîn, sûfî, şair, sultan ve devlet adamları hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Kitabın sekizinci ravzası Abdullah Berzîşâbâdî (ö. 872/1468)'den başlayarak Hz. Peygamber'e kadar ulaşan Kübrevî silsilesindeki kişilerin tanıtımına ayrılmıştır. Yazarın kendisi de, Kübreviyye'nin Zehebiyye koluna mensubtur.³⁶

16. *Mecâlisü'l-Mü'minin*: Nûrullah Şüsterî (ö. 1019/1610), 1010/1602'de yazdığı bu kitabında, Şî'i filozof, kelâmcı, sûfî vs. hakkında kısa notlar sunmaktadır. Şüsterî, Kübreviyye'nin Nurbahşiyye koluna müntesib olduğundan verdiği bilgilerde genellikle Muhammed Nurbahş yanlısı olduğu sezilmektedir.³⁷

17. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*: Abdurra'ûf el-Münâvî (ö. 1031/1621)'nin 1011/1602 tarihinde tamamladığı bu eser, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin'le birlikte on bir tabakadan oluşmaktadır. Kitabın tamamında 797 velinin tercüme-i hâli bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Şeyh Necmeddin Kübrâ'dır.³⁸

18. *Câmî's-Selâsil*: Mecdeddin Ali Bedahşânî (ö. ?) bu eserini, Babürlü hükümdarı Şah Cihân (ö. 1068/1657) zamanında kaleme al-

30. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, haz. Muhammed Takî Dânişpejûh, *Çeşnmâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran, 1397.

31. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Ma'rifet Yay., İstanbul, 1995.

32. Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963-67.

33. Nevâî, *Mecâlisü'n-Nefâis*, haz. Ali Aşgar Hikmet, Kitâbhâne-i Menûcehri, İran, 1363.

34. Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4238.

35. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

36. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz. Ca'fer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sûrûde, Tahran, 1344.

37. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbfürûş-i İslâmiyye, Tahran, 1365.

38. Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, haz. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdır, Beyrut, 1999.

mıştır. Mâverâünnehir, Bedehşan ve Hindistan bölgelerinde faaliyetlerde bulunan tarikatlar ve sûfiler hakkında önemli bilgiler içermektedir. Necmeddîn Kübrâ ve halifelerinin anlatıldığı kısımlar çoğunlukla *Nefehât*'in tekrarı gibidir.³⁹

19. *Sefinetü'l-Evliyâ*: Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659)'un Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Çiştîyye, Kübreviyye ve Sühreverdîyye silsilelerinde yer alan dört yüz on bir velînin hayatından ve kerâmetlerinden bahsedilen bu eseri özellikle Hint evliyâsı açısından önemlidir.⁴⁰

20. *Şezerâtü'z-Zehab fî Abbâri Men Zeheb*: Ebu'l-Felâh İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679)'a ait bu eser, hicretin ilk yılından 1000/1592 yılına kadar meydana gelen hâdiseleri, özellikle de ulemâ ve devlet adamlarının biyografilerini içeren bir vefeyât kitabıdır. 1080/1670'te tamamlanan eser, her yılın olaylarını özetle anlattıktan sonra o yıl vefat eden âlim, sûfi ve devlet adamlarının kısa hikâyelerini vermektedir.⁴¹

21. *Âteşkede-i Âzer*: Lutf Ali Beg Âzer (ö. 1195/1781)'e ait bu kitap, Farsça yazan sekiz yüz kırk beş şairin biyografisini ihtivâ etmektedir. Eser, şairlerin mensub oldukları bölge ve şehirlere göre tertib edilmiştir; iki ana bölümden meydana gelmektedir. Farsça bazı rubâileri olan Necmeddîn Kübrâ'ya da yer verilmiştir.⁴²

Bunların yanı sıra, Ma'sûm Ali Şah Şirâzî (ö. 1212/1797)'nin, tarikat silsilelerini ve önemli şahıslarını ele aldığı *Tarâyiku'l-Hakâyık*⁴³, Rızâ Kulî Han Hidâyet (ö. 1288/1871)'in *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifin*⁴⁴ ile *Mecmau'l-Fusahâ*⁴⁵, Harîrîzâde Muhammed Kemâled-

dîn (ö. 1299/1882)'in *Tibyânü Vesâilü'l-Hakâik fî Beyânî Selâsili't-Tarâik*⁴⁶, Muhammed Bâkır Hânsârî (ö. 1313/1895)'nin *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*⁴⁷ adlı tezkiresi, Hüseyin Vassâf (ö. 1929)'ın *Sefine-i Evliyâ*⁴⁸ ve Yûsuf b. İsmail en-Nebhânî (ö. 1932)'nin *Câmiu Kerâmâtü'l-Evliyâ*⁴⁹ müracaat ettiğimiz kaynaklardandır.

C. Şeyh Necmeddîn Kübrâ Hakkında Yazılan Biyografi ve Menakıbnameler

1. *Şeyh Necmeddîn Kübrânî Şehit Kılıb Şehr-i Hârezmî Harâb Kılğâmnın Beyânı*: Bu yazma, Rusya Bilimler Akademisi, Leningrad Şark Tetkikleri Enstitüsü, (Nov. 217, A 708)'de bulunmaktadır. Çağatay Türkçesiyle yazılan eser 116 varaktır ve her varak 9 satırdan müteşekkildir. Varak 110a'da 1308/1890 tarihi geçmektedir ki, muhtemelen bu tarihte istinsah edilmiştir. Kim tarafından ve ne zaman yazıldığıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan kitap, kırk dört fasıldan oluşmakta ve şu sözlerle başlamaktadır: "Mârâ vilâr ândâğ rivayet kırlarkim, Hârezm ma'den-i ulemâ ve şerif-i fudalâ turur." Bertels bu menâkıbnamenin tümünü incelemiş ve Necmeddîn Kübrâ ile ilgili olanları *Tasavvuf ve Edebiyât-ı Tasavvuf* adlı eserinde "Român Der Bâre-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ, Şerh-i Kûtâh" başlığı altında nakletmiştir.⁵⁰

2. *Menkabet-i Şeyh-i Kebir*: Bu anonim menâkıbnamede, Necmeddîn Kübrâ'nın bir müridinin başından geçen hâdiseler ile şeyhin

39. Bedahşânî, *Câmiu's-Selâsil*, İslâmâbâd Gencbahş Ktp., nr. 1060, ss. 42-868 (varaklar sayfa usulü numaralandırılmıştır)

40. Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, Matbaatü Dâmi İkbâle, İstanbul, 1908 (Ofset baskı).

41. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Abbâri Men Zeheb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, trs.

42. Lutf Ali Beg, *Âteşke de-i Âzer*, Müessesesi-i Nesr-i Kitâb, y.y., 1958.

43. Masum Ali Şah, *Tarâyiku'l-Hakâyik*, haz. Muhammed Ca'fer Mahcub, Kitâbhâne-i Sinânî, y.y., 1940.

44. Kulî Han, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifin*, Dârü'l-Hilâfe, Tahrân, 1888.

45. Kulî Han, *Mecmau'l-Fusahâ*, haz. Muzâhir Musaffâ, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahrân, 1336.

46. Harîrîzâde, *Tibyân*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432.

47. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, haz. Esedullah İsmailiyyan, el-Matbaatü'l-Haydariyye, Kum, trs.

48. Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006.

49. Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtü'l-Evliyâ*, haz. İbrahim Atve Avd, Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, 1984.

50. Bkz. E. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyât-ı Tasavvuf*, Farsça'ya çev. Saîd İyzedî, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahrân, 1977, s. 441-451.

vefatından sonra, kendi cesedinin yerini halka bildirmesi anlatılmaktadır.⁵¹

Kâtib Çelebi, Necmeddîn Kübrâ hakkında beş bâb hâlinde Farsça kaleme alınmış, *Tuhfetü'l-Fukarâ fî Şireti Şeyh Necmeddîn el-Kübrâ* adındaki bir eserden bahsetmektedir.⁵² Başka hiçbir kaynaktan zikredilmeyen bu eserin nerede olduğu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yine Kerbelâî, gerek Necmeddîn Kübrâ gerekse diğer bazı Kübrevî şeyhlerinden bahsederken *Makâmât-ı Hazret-i Şeyh Necmeddîn* adındaki bir kaynaktan sık sık alıntılar yapmaktadır.⁵³ Başka hiçbir yerde zikredilmeyen bu eser, muhtemelen günümüze kadar gelememiştir.

D. Modern Araştırmalar

Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik ile ilgili modern araştırmaların tarihi 1930'lara kadar uzanmaktadır. Batı'da bu alandaki ilk çalışmalar Alman müsteşrik Fritz Meier⁵⁴ öncülüğünde başlamış ve Fransız Marjion Molé⁵⁵ ile devam etmiştir. Bu şahıslar, özellikle Kübrevî me-

şâyihiinin eserlerinin neşredilmesi hususunda önemli çabalar göstermişlerdir.

Yirminci asrın ikinci yarısından sonra, İran'da yayınlanan ve doğrudan Necmeddîn Kübrâ'yı ele alan üç Farsça kitap daha bu literatüre eklenmiştir. Bunlardan ilki, Menuçehr Muhsini'nin 1967'de yazdığı *Tabkik Der Ahvâl u Âsar-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî* adlı eserdir.⁵⁶ İkincisi, 2001 yılında Kâzım Muhammedî tarafından *Necm-i Kübrâ* adıyla yayınlanmıştır.⁵⁷ Üçüncüsü ise, İranlı araştırmacı Abdürrâfi Hakikat'ın kaleme aldığı *Sitâre-i Bozorg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ* isimli kitaptır.⁵⁸

Türkmenistan'ın başkenti Aşkabad'da 29-30 Mayıs 2001 tarihinde, Şeyh Necmeddîn Kübrâ adına uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu programda sunulan tebliğler dört cilt hâlinde neşredilmiştir.⁵⁹

90'lı yıllarda Kübrevî geleneğiyle ilgili yapılmış üç doktora tezi oldukça önemlidir. Bunlardan ilki, Jamal J. Elias tarafından hazırla-

51. Bkz. *Menkabet-i Şeyh-i Kebîr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyât Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 2069/2, vr. 23b-33a.
52. Kâtib Çelebi, *Kesfu'z-Zünûn*, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya, Maârif Matbaası, İstanbul, 1941, I, 371.
53. Bkz. Kerbelâî, *Ravzatü'l-Cinân*, II, 304-320.
54. Meier, Şeyh Kübrâ'nın *Fevâihü'l-Cemâl* adlı eserini geniş bir giriş ve incelemeyle neşretmiştir. Bkz. Meier, *Die Fewâ'ih al-Ġamâl wa-Fewâ'ih al-Ġâlâl des Nağm ad-dîn al-Kubrâ*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1957; Meier, "An Exchange of Letters Between Sharaf al-Dîn-i Balkhî and Majd al-Dîn-i Baghdâdî", *Essays on Islamic Piety and Mysticism By Fritz Meier*, çev. John O'kane, E. J. Brill, Leiden, 1999, ss. 245-281; Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", *Der Islam*, Sayı: 24, 1937, ss. 1-40.
55. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme", *Revue Des Études Islamiques*, Sayı: 29, 1961, ss. 61-142; Molé, "La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Dîn Kobra, par Ali b. Shihâb al-Dîn Hamadânî", *Ferheng-i Irân-zemîn*, Sayı: 6, 1958, ss. 38-51; Molé, "Professions de

- foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş", *Bulletin D'études Orientales*, Sayı: 17, 1961-1962, ss. 103-203.
56. Muhsini, *Tabkik Der Ahvâl u Âsar-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî*, İntişârât-ı Kütüb-i İran, Tahran, 1967.
57. Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, İntişârât-ı Tarh-ı Nov, Tahran 1380. Daha sonra Muhammedî bu kitabını kısaltarak tekrar yayınlamıştır. Bkz. Muhammedî, *Necmeddîn Kübrâ: Pir-i Velî-tırâş*, İntişârât-ı Necmeddîn Kübrâ, Tahran, 1386.
58. Hakikat, *Sitâre-i Bozorg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, İntişârât-ı Behcet, Tahran, 1385.
59. Bunların birinci cildi Farsça tebliğleri, ikinci cildi Türkmençe ve Rusça tebliğleri içermektedir. Üçüncü cilt Ahmed Pâketçi'nin Rusça kaleme aldığı kısa Necmeddîn Kübrâ biyografisinden, dördüncü cilt ise Mahmûd Rızâ İsfendiyâr tarafından yazılan Kübrevîlik bibliyografyasından meydana gelmektedir. Bkz. *Mecmû-i Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmi-Beyne'l-Mileli-yi Bozûrgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380/2001. Bu sempozyumun ikincisi de 04-06 Eylül 2008 tarihinde Daşoğuz/Türkmenistan'da, "*Necmeddîn-i Kübrâ ve Doğu'nun Râhî-Medenî Dûnyası Sempozyumu*" adı altında gerçekleştirilmiştir. Çeşitli ülkelerden gelen birçok araştırmacının katıldığı bu sempozyumun tebliğleri henüz basılmamıştır.

nan *The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simmânî* adlı çalışmadır. Burada meşhur Kübrevî şeyhi Alâüd-devle-i Simmânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır.⁶⁰ İkincisi, Surayya Gull'un Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) ve bir dizi takipçilerinin Keşmir'deki tebliğ ve irşad faaliyetlerini konu edinen ve *Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani* adını taşıyan eseridir.⁶¹ Üçüncüsü ise, Shahzad Bashir'in *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks* isimli tezidir. Burada Kübreviyye tarikatının Nurbahşiyye kolunun kurucusu olan Muhammed Nurbahş'ın hayatı, eserleri, mehdilik iddiaları, siyâşilerle ilişkileri ve tasavvufî görüşleri hakkında önemli bilgiler verilmektedir.⁶²

Ayrıca Henry Corbin⁶³, Toshihiko Izutsu⁶⁴, Devin DeWeese⁶⁵,

60. Elias, "The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simmânî", (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1991.
61. Gull, "Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani", (Basılmamış Doktora Tezi), Jamia Millia Islamia, 1999.
62. Bashir, "Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks", (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1997.
63. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, İngilizce'ye çev. Nancy Pearson, Omega Publications, New Lebanon, 1994.
64. Izutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", *Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy*, Cilt: 4, Sayı: 1, 1978, ss. 23-42.
65. DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", *Iranian Studies*, Cilt: 21, Sayı: 1-2, 1988, ss. 45-83; DeWeese, "Sayyid Ali Hamadani and Kubrawi Hagiographical Traditions", *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 121-158; DeWeese, "Baba Kamal Jandi and the Kubrawi Tradition among the Turks of Central Asia", *Der Islam*, Cilt: 71, Sayı: 1, 1994, ss. 58-94; DeWeese, "Two Narratives on Najm al-Din Kubra and Radî al-Din Ali Lâlâ from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in Raza Library, Rampur", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 298-339; DeWeese, "Dog Saints and Dog Shrines in Kubrawi Tradition:

William Shpall⁶⁶, Paul Ballanfat⁶⁷, Leonard Lewisohn⁶⁸, Elizabeth Ross Alexandrin⁶⁹, Andreas Rieck⁷⁰, Karl Barbir⁷¹, Muhammed Isa Waley⁷², Hamid Algar⁷³, Jamal J. Elias⁷⁴, Abdülhüseyn Zerrin-

Notes on A Hagiographical Motif From Khwârazm", *Miracle et Karama: Hagiographies Medievales Comparees* 2, Brepols Publishers, Turnhout 2000, ss. 459-497.

66. Shpall, "A Note On Najm al-Din al-Râzi and The Bahr al-Hakâiq", *Folia Orientalia*, Sayı: 22, 1981-1984, ss. 69-80.
67. Ballanfat, Necmeddîn Kübrâ'nın bazı eserlerini Fransızca'ya çevirerek yayınlamıştır. Bkz. Ballanfat, *Les Eclairs de La Beauté et les Parfums de la Majesté*, Éclat, Nîmes, 2001; Ballanfat, *La Pratique du Soufisme: Quatorze Petits Traités de Najm al-Din Kubra*, Éclat, Nîmes, 2002.
68. Lewisohn, "The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 364-379.
69. Alexandrin, "The Sciences of Intuition and the Riches of Inspiration: Najm al-Din Kubra in Jami's Nafahât al-Uns", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 284-297.
70. Rieck, "The Nurbakhshis of Balistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", *Die Welt des Islams*, Cilt: 35, Sayı: 2, 1995, ss. 159-188.
71. Barbir, "Kubra, Najm al-Din", *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, VIII, 393-394.
72. Waley, "Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)", *Islamic Spricuality Manifestations*, ed. S. H. Nasr, Crossroad Publishing, London, 1991, II, 80-104; Waley, "A Kubrawi Manual of Sufism: The Fusûs al-âdâb of Yahya Bâkharzi", *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 289-310.
73. Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 498-506; Algar, "Sayf al-Din Bâkharzi", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), E. J. Brill, Leiden, 1997, IX, 110-111; Algar, *The Path of God's Bondsmen From Origin to Return*, Caravan Books, New York, 1982.
74. Elias, "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwai", *Iranian Studies*, Cilt: 27, Sayı: 1-4, 1994, ss. 53-75; Elias, "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination", *The Muslim World*, Cilt: 90, Sayı: 3-4, 2000, ss. 395-420; Elias, "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of Ġalâ' ad-Dawla as-Simmânî", *The Muslim World*, Cilt: 83, Sayı: 1, 1993, ss. 68-80.

kub⁷⁵, Hüseyin Bedreddin⁷⁶, İrec Afşar⁷⁷, Kerâmet Hüseyin Rânâ⁷⁸, Said Nefisi⁷⁹, Necib Mâyil Herevî⁸⁰, Nasrullah Purcevâdî⁸¹, M. Takî Dânişpejûh⁸², Ebu'l-Kâsım Selâmiyân⁸³, Ahmed Pâketçi⁸⁴, Abbâs Zeryâb⁸⁵, Fâtıma Benâ⁸⁶, Meryem Müşerref⁸⁷, Hüseyin Muhyiddin

75. Zerrinkub, *Donbâle-i Custucû Der Tasavvuf-i İrân*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1380.
76. Bedreddin, *Du Risâle-i İrfânî*, Neşr-i Safâ, Tahran, 1362.
77. Bâharzî, "Risâle Der İşk", haz. İrec Afşar, *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, Cilt: 8, Sayı: 4, 1340, ss. 11-24; Bâharzî, "Vesâyâ", haz. İrec Afşar, *Ferheng-i İran-zemîn*, Cilt: 20, Sayı: 1-2, 1353, ss. 316-323.
78. Bağdâdî, "Risâle Der Sefer", haz. Kerâmet Rânâ Hüseyinî, *Mecmua-i Sohanrânîhâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî* içinde, haz. Mehdi Muhakkık-Hermann Landolt, Tahran, 1349, ss. 182-190.
79. Nefîsî, "Seyfeddin-i Bâherzî", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, Cilt: 2, Sayı: 4, 1334, ss. 1-15; Nefîsî, "Hânedân-ı Sa'deddin Hammûye", *Konckâvî-hâ-yı İlmi ve Edebî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1950, ss. 6-39.
80. Sa'deddin Hammûye, *el-Misbâh fi't-Tasavvuf*, haz. N. Mâyil Nerevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1362; Necmeddin Kübrâ, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr*, Farsça'ya tercüme ve şerh: Abdülğafûr Lârî, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1363.
81. Purcevâdî, "Râbita-i Fahr-i Râzi bâ Meşâyih-i Sûfiyye", *Ma'ârif*, Cilt: 3, Sayı: 1, 1365, ss. 29-80.
82. Dânişpejûh, "Hırka-i Hezârmihî", *Mecmua-i Sohanrânîhâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî* içinde, ss. 160-174; Dânişpejûh, "Keşfü'l-Hakâyık", *Ferheng-i İran-zemîn*, Sayı: 13, 1344, ss. 302-303.
83. Selâmiyân, "Mekteb-i Kübreviyye", *Mecmua-i Makâlât-ı Çehârûmîn-i Kongre-i Tahkikât-ı İrânî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Pehlevî, Şîrâz, 1353, II, 128-137.
84. Pâketçi, "Revânşinâsi-yi Reng Der Endişe-i İrfânî-yi Necmeddin Kübrâ", *Mecmua-i Makâlât-ı Hemâyîş-i İlmi-Beyne'l-Milelî-yi Bozorgdâst-ı Şeyh Necmeddin Kübrâ*, ss. 106-119; Pâketçi, "Duğân-i Hayâl u Sûret Der Endişe-i Şeyh Necmeddin Kübrâ", *Makâlât-ı Evvelin-i Hem-endişe-i Tahayyul-i Honerî*, haz. Mansûr Ahmedî, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Honer, Tahran, 1384, ss. 73-89; Pâketçi, "Ma'rifet Der Endişe-i İrfânî-yi Şeyh Necmeddin Kübrâ", *Nâme-i Hikmet*, Sayı: 4, 1383, ss. 15-33.
85. Zeryâb, "Dâstân-ı Kuşte Şoden-i Mecdeddin Bağdâdî", *Mecelle-i Yağmâ*, Sayı: 7, 1333, ss. 544-548.
86. Benâ, "Bağdâdî, Mecdeddin", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Bünyâd-ı Dâire-tü'l-Ma'ârif-i İslâmî, Tahran, 1376, III, 578-581.
87. Müşerref, "Necmeddin Kübrâ", *Âşinâyân-ı Reh-i Aşk*, ed. Mahmud Rızâ İ-

Kumşehî⁸⁸, Muhammed Cevâd Ümidvâr Niyâ⁸⁹, Mustafa Kara⁹⁰, Durmuş Tatlıoğlu⁹¹, Mehmet Okuyan⁹², Nazîf Şahinoğlu⁹³, Süleyman Uludağ⁹⁴, Reşat Öngören⁹⁵, Tahsin Yazıcı⁹⁶, Ethem Cebecioglu⁹⁷ ve Necdet Tosun⁹⁸ gibi bazı Batılı ve Müslüman ilim adamlarının da Kübrevî geleneği ile ilgili çeşitli kitap, makale, ansiklopedi madde si ve metin neşirleri bulunmaktadır.

- fendiâr-Nasrullah Purcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1384, ss. 232-268.
88. Necmeddin Kübrâ, *Risâle-i Âdâbü's-Sülûk*, Farsça'ya tercüme: Hüseyin Muhyiddin Kumşehî, *Câvidân-ı Hired/Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy*, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, ss. 16-26.
89. Muhammed Cevâd Ümidvâr Niyâ, "Tarikat-ı Kübreviyye Der Çin", *Mecmua-i Makâlât-ı Hemâyîş-i İlmi-Beyne'l-Milelî-yi Bozorgdâst-ı Şeyh Necmeddin Kübrâ*, ss. 40-56.
90. Mustafa Kara, Şeyh Kübrâ'nın üç eserini Türkçe'ye tercüme edip neşretmiştir. Bkz. Kara, *Tasavvufî Hayat (Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl)*, Dergâh Yay., İstanbul, 1996. Yine Mustafa Kara tarafından "Türkistan'ın Işığı Necmeddin-i Kübrâ, Hassa Mimarlık Kültür Yay., İstanbul, 2008" adında hem Türkçe hem de Türkmençe basılan bir eser daha mevcuttur.
91. Durmuş Tatlıoğlu, "Kübrevî Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, 1999, ss. 191-204.
92. Mehmet Okuyan, *Necmeddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001; Okuyan, "Bahru'l-Hakâik Tefsiri ve Müellifi Üzerine", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-13, 2001, ss. 97-129.
93. Nazîf Şahinoğlu, "Alâüddeve-i Simnâni", *DİA*, II, 345-347.
94. Süleyman Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *DİA*, IV, 474-475.
95. Reşat Öngören, "Mecdeddin el-Bağdâdî", *DİA*, XXVIII, 230-231.
96. Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, 186-188.
97. Ethem Cebecioglu, "Necmeddin Kübrâ", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul, 1995, ss. 94-97; Cebecioglu, "Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslâm'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1991, ss. 101-131.
98. Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *DİA*, XXXIII, 248-249.

II. NEDEN BÖYLE BİR ÇALIŞMA YAPTIK?

Necmeddîn Kübrâ, VI/XII. asrın ikinci yarısı ile VII/XIII. yüzyılın başlarında Harezm bölgesinde irşad faaliyetlerinde bulunmuş dikkate değer bir mutasavvıftır. Yetiştirdiği halifeler ve verdiği eserlerle tasavvuf tarihinde önemli bir yeri vardır. Ayrıca henüz tarikatların teşekkül sürecinde yaşamış olması ve kendisine Kübreviyye adında bir tarikatın nisbet edilmesi onu daha da önemli kılmaktadır. Fakat bütün bu özelliklerine rağmen onun, tasavvuf tarihçilerinden yeterli ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Daha önce değindiğimiz üzere, Necmeddîn Kübrâ ile ilgili akademik çalışmalar 1930'lu yıllara kadar uzanmaktadır. Alman müsteşrik Fritz Meier, 1937'de Şeyh Kübrâ ve halifesi Necmeddîn Dâye'nin eserleri üzerine İstanbul'da araştırmalar yapmış ve bunu bir makale hâlinde neşretmiştir. Bundan tam yirmi yıl sonra yine aynı şahıs, *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserin Arapça metnini tahkikli olarak neşretmiştir. Meier, bu kitaba yazdığı uzun girişte, şeyhin hayatı ile ilgili önemli noktalara değinmiş ve *Fevâih*'in tasavvufi bir tahlilini yapmaya çalışmıştır.

Daha sonraki yıllarda, İran'da Necmeddîn Kübrâ'yı konu edinen üç kitabın yayınlandığını söylemiştik. Bunlardan ilki 1967'de Tahrân'da Menucehr Muhsinî'nin kaleme aldığı, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî* adındaki çalışmadır. Necmeddîn Kübrâ, eserleri ve halifeleri hakkında kısa bilgiler bulunan eserde, şeyhin tasavvufi görüş ve düşüncelerine hiç yer verilmemiştir. Necmeddîn Kübrâ'nın müridlerinden biri olan Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısrî (ö. 584/1188), Ruzbihân-ı Baklî eş-Şirâzî (ö. 606/1209) ile karıştırılmış ve Şeyh Kübrâ'nın "Üveysî" bir silsileye sahip olduğu isbat edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kitapta Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinin sayısı ve kimlikleriyle ilgili birtakım yanlış bilgilere de rastlanmaktadır.

Diğer Farsça eser ise, 2001 yılında Kâzım Muhammedî tarafından *Necm-i Kübrâ* adıyla yayınlanmıştır. Yazar, İran'daki Kübreviyye-Nurbahşiyye tarikatının hâlihazırdaki lideridir ve Tahrân'da ikamet etmektedir. İlkinde göre daha kapsamlı olan bu çalışmada, Necmeddîn Kübrâ'nın sûfi öğretilerinin temelinde, Şî'î bir bakış açısının bulundu-

ğu iddia edilmekte ve özellikle halifeleri konusunda gerçek olmayan bilgiler sunulmaktadır. Bu kitapta dikkat çeken diğer bir husus da, Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufi görüşleri işlenirken, kendi eserlerine değil de Alâüddeve-i Simnânî gibi sonraki dönem Kübrevî şeyhlerinin yazdıklarına ağırlık verilmesidir. Kâzım Muhammedî'nin sıkça atıf yaptığı *Fevâih*'in dışında, Şeyh Kübrâ'nın birçok risâlesine kayıtsız kaldığı gözlenmektedir.

Söz konusu iki eser de, akademik nitelikten oldukça uzaktır. Müracaat edilmesi gereken kaynakların bazıları atlanmış, birtakım bilgilerin ise nereden alındığı açıkça belirtilmemiştir. Kullanılan bazı menkıbeler, tarihî gerçeklerle uygunluğu tartışılmadan, okuyucuya kesin ve doğru bilgileriymiş gibi sunulmuştur.

2007 yılında Tahrân'da neşredilen Abdürraîf Hakikat'in *Sitâre-i Bozorg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ* isimli kitabında da yukarıda zikrettiğimiz eksikliklerin bir kısmı mevcuttur. Hakikat, Necmeddîn Kübrâ'nın hayatı, eserleri, görüşleri ve halifeleri üzerinde çok az durmuş; çoğunlukla klâsik kaynaklarda Şeyh Kübrâ ile ilgili yazılmış olan bilgileri bir araya getirmiştir. Ayrıca o, *Usûlü'l-Aşere*, *Risâle ile'l-Hâim*, *Âdâbu's-Sâfiyye*, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid* ve *Minhâcü's-Sâlikin* gibi hemen hemen hepsi daha önce yayınlanan risaleleri bu kitapta tekrar neşretmiştir. Abdürraîf Hakikat'in bu çalışmasını, eksik bir Necmeddîn Kübrâ külliyyâtı diye nitileyebiliriz.

Ülkemizde ise bu alanda yapılan ilk ve tek çalışma Mustafa Kara'ya aittir. O, Şeyh Kübrâ'nın *Usûlü'l-Aşere*, *Risâle ile'l-Hâim* ve *Fevâihu'l-Cemâl* adlı üç risalesini Türkçe'ye çevirmiş ve bunların başına da müellifin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir giriş eklemiştir. Yazarın da belirttiği gibi bu, bir ilk adımdır. Söz konusu kitabın yayınlanmasının üzerinden neredeyse otuz yıl geçmesine rağmen, bu konuda daha ileri bir çalışma yapılmamıştır. Neden böyle bir araştırma yaptık sorusuna verilebilecek ilk cevap budur.

Ülkemizde veya yurt dışında Necmeddîn Kübrâ ve halifelerini birlikte ele alan, bu kişilerin biyografilerini inceleyen ve tarikatın başlangıçta ne hâlde olduğunu değerlendirmeye çalışan doktora seviyesinde bir çalışma bulunmamaktadır. Bir tarikatın veya herhangi bir mektep, mezheb ve ekol gibi sosyal hareketlerin, kim tarafından han-

gi şartlar altında kurulduğunu ve hangi fikirleri esas aldığını doğru tahlil etmeden bazı hususların eksik kalacağı kuşkusuzdur. Zira bir tasavvufî harekete veya tarıkata aslı niteliğini verenler büyük ölçüde kurucular ve onların yakın takipçileridir. Yine tarikatın üzerine bina edildiği “usûl” de bu şahıslar tarafından belirlenmektedir. Tarihi, siyasi ve sosyo-kültürel değişimler karşısında gösterilebilen tepkiler elbette farklıdır. Dolayısıyla zaman içinde, dinî ve toplumsal hareketler ve tarikatlar da kuruluş ilkelerinden sapabilir ve tam aksi bir görüşe odaklanabilirler. Özellikle hem Sünnî hem de Şî‘î takipçileri tarafından sahiplenilen Kübreviyye gibi tarikatlarda bu durum açıkça gözlemlenebilir.

Kayda değer bulduğumuz ikinci neden, kaynak yetersizliği ya da var olan kaynakların çoğunun Farsça olması gibi sebeplerle henüz arzulanan seviyede olmayan, fakat günden güne gelişen Türk tasavvuf tarihi araştırmalarına mütevazı bir katkıda bulunmaktır. Türklerin İslâmiyet’i kabul edişlerinde ve din anlayışlarının oluşmasında tasavvufun önemli bir yerinin olduğu, bugüne kadar hep Yesevî ve Nakşibendî tarikatları ekseninde vurgulanmıştır. Yesevilik başta olmak üzere iki tarikatın, bu husustaki gayretleri elbette çok mühimdir. Fakat bunların yanı sıra, her ne kadar diğer ikisi kadar yaygın ve meşhur değilse de, Orta Asya kökenli bir tarikat olan Kübrevîliği de unutmamak gerekir. Çünkü söz konusu tarikatın da yayıldığı coğrafyalarda halkın dini hayatına derin tesirleri olmuştur.⁹⁹

99. Buna en güzel örneklerinden biri şudur: Kuzey Türkleri arasında çok yaygın olan ve elif-bâyî, namaz dualarına, iman ve İslâm’ın şartlarını gayet basit bir şekilde halka anlatan *Şerâitü’l-İmân* adlı bir eserde “mezheb” suâlinde sonra şu sorulara ve cevaplara rastlanmaktadır: “- Kimin silsilesinden sin? - Hoca Ahmed Yesevî silsilesindenim. - Silsile kaçır? - Dörttür. - Nelerdir? - Evvel Hoca Ahmed Yesevî, ikinci Abdülhâlık Gucdüvânî, üçüncü Şeyh Necmeddîn Kübrâ, dördüncü Ebu’l-Hasan Aşk silsilesidir.” Bkz. *Şerâitü’l-İmân*, Kazan Üniversitesi basımı, s. 20. Bu alıntı şu eserden yapılmıştır: Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981, s. 45. Irene Melikoff, burada ismi geçen Ebu’l-Hasan Aşk’ın Hâce Yûsuf Hemedânî’nin halifelerinden biri olan Hâce Hasan el-Endakî (ö. 552/1157) olduğu görüşündedir. Bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul, 1993, s. 176.

Çalışmamızın bütün bir Kübreviyye tarihini içermediğini belirtmekte fayda görüyorum. Harezşahlar Devleti (1097-1231) sınırları içinde, Necmeddîn Kübrâ önderliğinde ortaya çıkan ve günümüzde sayıları az da olsa varlıklarını sürdürmekte olan Kübreviyye ekolüne mensub sûfler, yaklaşık sekiz asırdan beri İslâm dünyasına dinî, ilmi, edebî, fikrî, siyasi ve özellikle de tasavvufî açıdan büyük katkılarda bulunmuşlardır. Çok uzun bir dönemi kapsayan bu birikimi, tarikatın piri ve halifeleri, Alâüddevle-i Simnânî ve Rükniyye, Seyyid Ali Hemedânî ve Hemedânîyye, Muhammed Nurbahş ve Nurbahşîyye, Abdullah Berzişâbâdî ve Berzişâbâdiyye/Zehebiyye olmak üzere çeşitli dönemler hâlinde inceleme zarûreti vardır. Zira bu kişiler ve dönemler arasında tarihi ve coğrafi farklılıkların yanı sıra önemli görüş ayrılıkları da bulunmaktadır. Kübreviyye tarikatının VII/XIII. yüzyıldaki durumu ile IX/XV. yüzyılın sonlarına gelindiğindeki konumu ve toplumsal bünyedeki tabanı oldukça farklılaşmıştır. Simnânî, Hemedânî ve Nurbahş’la ilgili yapılan akademik çalışmalarda bu değişimi görebilmekteyiz.

Bu gibi gerekçelerle kitapta öncelikle, dönemin siyasi, kültürel ve dinî şartları göz önünde bulundurularak, Necmeddîn Kübrâ’nın hayatı, eserleri, tasavvufî görüşleri ve halifeleri ile Kübreviyye tarikatının kuruluş safhası diyebileceğimiz ilk dönemi ele alınmakta ve şu hedefler gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır:

- a) Necmeddîn Kübrâ’nın menkıbevi hayatı ile tarihî hayatını tenkit süzgecinden geçirerek, onun aslına uygun bir monografisini ortaya koyabilmek. Şeyhin, hâlen büyük bir karışıklığın mevcut olduğu eserlerini doğru bir şekilde tesbit edebilmek.
- b) Necmeddîn Kübrâ’nın eserlerini tahlil ederek tasavvufî görüşlerini anlamaya çalışmak ve Kübreviyye tarikatının temel esasları üzerinde durmak.
- c) Şeyh Kübrâ’nın halifeleri ve faaliyetleri hakkında bilgiler vererek, tarikatın hangi coğrafyalarda yayıldığını göstermek ve onların diğer tasavvuf çevreleri ile ilişkilerine değinmek.

Son olarak belirtmek gerekir ki, bu kitabı hazırlarken Kübrevî literatürüyle ilgili olabilecek her türlü kaynaktan yararlanma yoluna

gittik. Başta Necmeddîn Kübrâ'nın kendi te'lifâtı olmak üzere izine rastladığımız yazma ya da basılı eserlerin tamamına ulaşmaya çalıştık. Araştırmamızın konusu ve dönemine dair bilgileri, tarihi ve tasavvufi veriler ışığında mukayeseli bir şekilde tahlil edip, tenkit süzgecinden geçirdik. Bu süreçte dinî, siyasî, sosyal ve kültürel gelişmeleri her zaman göz önünde bulundurduk. İncelenen şahsı kendi döneminde, kendi şartları içerisinde ve yaptıklarını esas alarak değerlendirmeye gayret gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

Necmeddîn Kübrâ, 540/1145 yılında Harezm'e bağlı bir şehir olan Hîve'de dünyaya gelmiş, gençlik çağlarındayken hadis tahsili ve tasavvufî eğitimi için Nişabur, Hemedan, İsfahan, Mekke, İskenderiye, Bağdat ve Tebriz gibi büyük ilim merkezlerini dolaşmıştır. Bu seyahatlerinin sonunda, bilinmeyen bir tarihte, artık elinde icâzeti bulunan bir şeyh olarak Harezm'e dönmüş ve 618/1221'de ölünceye kadar bu topraklarda tarikat faaliyetlerini sürdürmüştür. Onun şahsiyetini, düşüncelerini ve tasavvuf tarihindeki yerini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için yaşadığı dönemin, coğrafyanın, sosyal, siyasal, dinî ve kültürel ortamın iyi anlaşılması zorunludur.

1.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM

1.1.1. Harezm ve Harezmşahlar

Bazı İslâm coğrafyacıları, Aral Gölü'nün güneyinde bulunan Harezm'i¹, batıda Oğuz Türkleri'nin vatani, güneyde Horasan, doğuda

1. Bu bölgenin, İslâm coğrafyacılarının eserlerinde genellikle, "Huvârizm" (خوارزم) diye yazıldığı görülmektedir. Bkz. Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 525;

Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir ülke diye tanıtılmaktadırlar.² Bir kısım coğrafyacılar ise Harezm'i, Mâverâünnehir'in bir parçası kabul etmektedir.³ Meselâ Makdîsî, Ceyhun nehrinin iki kenarında kurulmuş olan Harezm'in bazı kasabalarının Mâverâünnehir, bazılarının ise Horasan bölgesinde yer aldığını söylemektedir.⁴

İslâm öncesi dönemden itibaren Harezm'de hâkim olan vali, emir ve hükümdarlara "Harezmşah", kurdukları devletlere de "Harezmşahlar" denildiği bilinmektedir. Burada Harezmşahlar adıyla hüküm süren hanedanlar şunlardır:

1. Afrig Oğulları (305-995)
2. Me'mûn Oğulları (995-1017)
3. Altuntaş Oğulları (1017-1041)
4. Anuştingin Oğulları-Harezmşahlar Devleti (1097-1231)

Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliği sırasında, 93/712'de bölge İslâm devletine bağlanmıştır. Tuğrul Bey (1040-1063) zamanında Büyüklük Selçuklu (1040-1157) hâkimiyetine giren Harezm'i, Sultan Alparslan (1063-1073), 456/1065'te çıktığı Mangışlak Seferi'nden sonra oğlu Ayaz'a vermişse de, burası Alparslan ve Melikşah (1073-1092) dönemlerinde muhtemelen mahallî reislerin emrindeki valilere idare edilmiştir.⁵

Harezm'in Türkleşmesi V-VII/XI-XIII. yüzyıllar arasında, yani burayı Selçuklu sultanlarına bağlı beylerin idare ettikleri devirde vu-

Makdîsî, *Ahşenü't-Tekeşim*, s. 184; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 480. Zeki Velidi Togan *İA*'da, Abdülkerim Özaydın da *DİA*'daki maddelerinde "Hârizm" şeklini benimsemişlerdir. Kafesoğlu ve Barthold gibi tarihçiler ise "Harezm" biçiminde yazmayı uygun görmüşlerdir. Biz de gerek yazılışının gerekse telâffuzunun dilimize daha uygun düşmesi nedeniyle bu şekli tercih ettik.

2. Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *DİA*, XVI, 217.

3. Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177-178.

4. Makdîsî, *Ahşenü't-Tekeşim*, s. 185.

5. Aydın Taneri, "Hârizmşahlar", *DİA*, XVI, 228

ku bulmuştur. Bu beyler aslında Türk olmakla beraber, eski İranlılara ait "Harezmşah" unvanını kullanmışlardır. V/XI. yüzyılın sonlarında burada Harezmşahlar sülâlesi kurulmuştur ki, bunların hemen hepsinin adları Türkçe'dir.⁶

1.1.2. Harezmşahlar Döneminde Siyasî Ortam

Necmeddin Kübrâ'nın yaşadığı dönemde Harezm'de, Harezmşahlar Devleti hüküm sürmekteydi. Kızıl Arslan Atsız devrinde dünyaya gelen Şeyh Kübrâ, İl Arslan'ın saltanatı sırasında ilim tahsili ve tasavvufî eğitim için Harezm dışındaydı. 35-40 yaşlarında', yani Alâeddin Tekiş zamanında Harezm'e döndü ve irşad çalışmalarına başladı.

Konumuz açısından en dikkate değer şahıs, Alâeddin Muhammed Harezmşah'tır. Zira Necmeddin Kübrâ'nın Harezm'deki faaliyetleri Tekiş devrinde başlayıp oğlu Muhammed zamanında devam etmiştir. Fakat kaynaklarda şeyhin ve takipçilerinin Tekiş'le herhangi bir münasebetine değinilmemiştir. Muhammed Harezmşah'ın yönetimi sırasında ise Necmeddin Bağdâdî'nin katledilmesi gibi önemli bir hâdise cereyan etmiştir.

Selçuklular devrinde, idarî yönden bir müddet Horasan'a bağlı kalan ve Berkıyruk (1092-1104)'a kadar mühim siyasî hâdiselere sahne olmadığı anlaşılan Harezm, Sultan Melikşah zamanında doğrudan doğruya merkez saray teşkilâtının rükünlerinden olan "Taştardlık" mansıbına verilmişti. Taştard, sultanın leğen ve ibriklerinin nezaretinden sorumluydu ve hükümdara en sadık köleler arasından seçiliyordu. Bu kişi, Harezm gelirlerinin bir kısmı ile sarayın taştardlık masraflarını karşılamak üzere Harezm mutasarrıfı idi. Konumuzu ilgilendiren Harezmşahlar sülâlesinin cedit Anuştingin veya Nuş Tegin Gar-

6. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihine Hakkında Dersler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1975, s. 190.

7. Zerrinkub, *Donbâle-i Custucû Der Tasavvuf-i İran*, s. 87; Muhammed İsa Waley, onun 581/1185 ile 586/1190 yılları arasında Harezm'e dönmüş olabileceğini öne sürmektedir. Bkz. Waley, "Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism", s. 81.

ce⁸ ise Sultan Melikşah'ın taştardıydı. Ancak "Harezm mutasarrıfı" ve "Harezm valisi" adını taşımakla beraber ülkesini fiilen idare etmiyor-du. Orada Harezmşah unvanlı başka bir vali bulunuyordu.⁹

Anuştingin'den sonra Harezmşahlar'ın başına, oğlu Kutbeddin Muhammed (490/1097-521/1127) geçti. Bu zat Sencer'e tam bir sadakatle Harezm'i otuz yıl yönetti.¹⁰ Kudbeddin ölünce yerine, büyük oğlu Kızıl Arslan Atsız (521/1127-551/1156) geçti. Atsız'ın, Harezmşahlar Devleti'nin temelini, Sencer gibi bir hükümdara rağmen, atma gayreti dikkate değerdir. Atsız, büyük rakibi Sencer'den bir yıl önce, 551/1156'da, Habûşân'da vefat etmiştir.¹¹

Atsız'ın ölümünden sonra oğlu İl Arslan (551/1156-567/1172) yönetimi devraldı. Sultan Sencer 552/1157 yılında öldüğü için İl Arslan, İran'ın doğusundaki toprakların en güçlü hâkimi konumuna geldi. Bundan böyle Harezmşahlar bağımsız bir devlet gibi hareket etmeye başladı. Bu dönemde Nesâ, Dihistân, Sebzâr, Nişabur gibi önemli şehirler ele geçirildi ve Nişabur başkent yapıldı.¹²

İl Arslan'ın ölümünün ardından Harezm'de bulunan küçük oğlu ve veliahdı Sultanşah hükümdar oldu. Yaşı çok küçük olduğu için idareyi annesi Melike Terken Hatun üstlendi. Fakat ağabeyi Alâeddin Tekiş, Karahıtaylar (1130-1211)'la anlaşarak onun üzerine yürüdü; kardeşinin ve annesinin kaçması üzerine tahtı ele geçirdi (567/1172-596/1200).¹³ Sultanşah'ın 588/1193'teki ölümünden sonra iyice rahatlayan Tekiş, 589/1194'te Irak Selçukluları'na son verdi ve böylece İran ve Irak-ı Acem'de hâkimiyeti ele geçirdi. Ken-

disini Selçuklular'ın vârisi gören Tekiş, artık "sultan" unvanını kullanmaya başladı.

Tekiş ölümüne kadar Irak işleri ile uğraşmak zorunda kaldı. Harezmşah'ın bir kısım Irak memleketlerini doğrudan doğruya kendi idaresine bırakacağını ümit eden Halife Nâsır (1180-1225), bu ümidinin boşa çıktığını ve Tekiş'in kendisini, tıpkı Büyük Selçuklu sultanları gibi, sadece rûhânî lider kabul ettiğini görünce, Harezmîler'e karşı mücadeleye başladı ise de ordusu mağlûb oldu.¹⁴ Sultan Tekiş, 590/1194, 592/1196 ve 594/1198 yıllarında birkaç kez Halife Nâsır'la savaştı ve onu yendi. Halife sonunda Harezmşahlar'ın üstünlüğünü kabul etti ve Tekiş'e Horasan, Türkistan ve Irak'ın saltanat menşûrunu gönderdi.¹⁵

Tekiş'in ardından Alâeddin Muhammed (596/1200-617/1220) başa geçti ve hemen Gurlular (1000-1215)'in üzerine yürüdü. Zira onlar, Horasan'ı Harezmşahlar'ın elinden almak istiyorlardı. Sultan Muhammed, Merv ve Serahs'ı Gurlular'dan aldı; Herat ve Tirmiz kalelerini de ele geçirdi.¹⁶

Harezmşah'ın bundan sonra karşısında bulunan güç Karahıtaylar idi. Her yıl vergi verdikleri bu devletin nüfûzunu kırmak ve Mâverâünnehir'i onların elinden almak onun en büyük gayesi idi. Bundan dolayı Muhammed, 603/1207'de Mâverâünnehir seferine çıktı, 607/1210 yılında Karahıtaylar'la yaptığı savaşta galip gelince, kesin bağımsızlığını kazanmış oldu.¹⁷ Karahıtaylar'ın mağlûbiyeti ve Buhara'nın zabtı ile neticelenen bu seferin ardından, 609/1212 yılında Semerkand'ın da ele geçirilmesiyle Mâverâünnehir'deki hâkimiyet tamamıyla Harezmşahlar'ın kontrolüne geçti. Devletin nüfûz ve kudreti Afganistan ve İran bölgelerinde giderek artmakta idi.

8. Bu kişi Garcistân'dan gelen Türk bir köleydi. Bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 249.

9. Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, ss. 36-37.

10. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 250; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 404.

11. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 256-257.

12. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 257-258; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 413-419; Abdülkerim Özaydın, "Harezmşahlar Devleti", *Türkler*, ed. H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, IV, 886-887.

13. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 258-259.

14. Abdülkerim Özaydın, "Harezmşahlar Devleti", s. 889. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 268-270; Nadir Devlet, "Harezmşahlar Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul, 1992, IX, 39-40.

15. Nadir Devlet, "Harezmşahlar Devleti", s. 40.

16. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 278-279.

17. Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, ss. 184-186; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 440-456; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 308-309.

610/1213'te Kirman, 612/1215'te de Gazne ve civarı hâkimiyet altına alındı.¹⁸

Devlet en geniş sınırlarına ulaşmıştı; ancak her şey güllük gülistanlık değildi. Sultan bir taraftan annesiyle, diğer taraftan da Abbâsi halifesiyle problemler yaşıyordu. Üstelik kısa bir süre sonra ülkesini yerle bir edecek Moğol tehlikesinin de farkındaydı. Şimdi Sultan Muhammed'in karşı karşıya kaldığı bu üç mühim meseleyi biraz daha detaylı bir şekilde incelememiz gerekmektedir.

A. İktidarın Ortağı Terken Hatun

Kıpçak, Uran ve Kanglı boyları 576/1181 yılından itibaren Harezmi'ye göç etmeye ve özellikle orduda önemli görevler edinmeye başlamışlardı. Bilhassa, Tekiş'in Kanglı-Kıpçaklar'dan Terken Hatun ile evlenmesi, sözü edilen boyların hızlı bir şekilde bölgeye gelmelerinde mühim rol oynamıştı. Gün geçtikçe çeşitli mevkiiler edinen ve belirli bir sınıf teşkil eden bu zümreler, Harezmişah Muhammed zamanında devletin zayıf noktalarından biri hâline gelecekti.¹⁹

Kazandığı birçok zafere rağmen Sultan Muhammed kendi devletinde her sözü kanun sayılan biri değildi. O, bilhassa annesiyle ilgili meselelerde, çoğu kez hükümlanlığını kullanamıyordu. Bunun yanı sıra, Terken Hatun'un iltifat ve yakınlığını kazanabilen herkeşe karşı da dikkatli olması gerekiyordu. Bu kadın, çok geniş sınırlara ulaşmış bulunan Harezmişahlar İmparatorluğu'nun idare ve siya-

setinde hemen hemen Harezmişah'a denk bir hükümdar gibi hareket ediyordu. Hatta zaman zaman oğlundan daha çok söz sahibi oluyordu. Sultanın emirleri veya fermanları bazen Terken'in müdahalesiyle bozuluyordu. Terken Hatun'un büyük seyyidlerden ve meşhurlardan oluşan yedi kişilik ayrı bir "İnşâ Divânı" vardı; yani o da devlet işlerini kendi zâviyesinden ele almakta ve fermanlar çıkarabilmekteydi.

Terken Hatun'a bu kadar güç kazandıran unsur ordu idi. Savaş meydanlarında zaferler kazanan Sultan Muhammed, bu başarılarını aynı zamanda annesine borçluydu. Çünkü o, dünyanın büyük imparatorluklarından birini kurmaya, vâlidesine bağlılığı açık olan bu kuvvet sayesinde muvaffak olmuştu. Bu hususlar bize, Harezmişah'ın annesine niçin muhâlefet edemediğini yeterince açıklamaktadır.

Valide Sultan'ın baskısının bariz şekilde kendini gösterdiği hâdiseler, vâliat tayini işi olmuştu. Muhammed Harezmişah iki tane büyük oğlu dururken, en küçükleri olan Kutbeddin Uzlagaşah'ı, kendi isteği ile değil, Terken Hatun'un arzusu üzerine vâliat yapmıştı. Çünkü Terken, Celâleddin'in annesi Ayçiçek Hatun'a sempati duymuyordu. Uzlagaşah'ın annesi ise kendisinin mensub olduğu kabiledendi.

Vezir Nizâmülmülk Nâsireddin Muhammed b. Sâlih'in azli meselesinde de Terken Hatun başroldeydi. Bu kişi, devlet işlerinde ihmalkâr, idareci vasıflarından mahrum birisi olmasına rağmen, Valide Sultan'ın eski hizmetçilerinden birinin oğlu olması sebebiyle vezirliğe seçilmişti. Sultan, bu zâtı hiç sevmemesine rağmen sesini çıkaramamıştı.²⁰

Sultan Muhammed 614/1217 yılında Merv'e geldiği zaman Abbâsiler adına hutbe okunmasını yasakladı. Bu yasağa Semerkand, Herat ve Harezmi'de uyulmamıştır. Özellikle Harezmi'de yasağa uyulmaması, muhtemelen Terken Hatun ile onun nüfuzu altında bulunan Türk hanlarının ve ulemâ sınıfının mukavemet göstermelerinden dolayıdır.²¹

18. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsiri*, I, 309; Abdülkerim Özeydin, "Harezmişahlar Devleti", ss. 890-892.

19. Devrin tarihçisi Cüveynî de şöyle diyordu: "Terken Hatun, aslen Kanklı adı verilen bir Türk kabilesindendi. Bu kabilenin mensubları Terken tarafından daima himaye görürler ve yönetimde söz sahibi olurlardı. Acemiler de denilen bu insanlar sert tabiatlı ve merhametsiz idiler. Bunlar nereye gitseler orayı harap ederler, halk onları gördüğü zaman kaçacak delik aradılar. Onların halka reva gördükleri eziyet ve zulüm, sultanın devletinin temellerini sarsan en önemli etkenlerden biridir." Bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 381; Ayrıca bkz. Nadir Devlet, "Harezmişahlar Devleti", s. 40.

20. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 465-466; Kafesoğlu, *Harezmişahlar Devleti Tarihi*, ss. 208-211.

21. Abdülkerim Özeydin, *Harezmişahlar Devleti*, s. 892.

Bütün bunlara bir de Mecdeddîn Bağdâdî'nin öldürülmesi olayı eklendi. Halk ve din adamları nazarında olduğu kadar, Valide Sultan nezdinde de büyük itibar sahibi olan bu şeyhi, Sultan Muhammed ani bir öfke ile öldürtmüştü. Terken Hatun bilhassa bu hâdiseden sonra ulemâ sınıfını da kendi yanına çekmeyi başarmıştı.²²

Harezm ele geçirildikten kısa bir müddet sonra Moğol askerlerinin yakalanan Terken, oğulları, kızları ve Vezir Nâsireddîn ile birlikte Cengiz Han'a götürüldü. On yıldan fazla Moğollar'ın elinde esir hayatı yaşayan Terken Hatun, 630/1232 yılında hayatını kaybetti.²³

B. Halife ve İsmaililer Arasında Harezmsâhlar

Harezmsâhlar'ın Halife Nâsir ile aralarının bozulmaya başlaması Sultan Tekiş devrine rastlamaktaydı. Tekiş zamanında Harezmsâhlar ile Bağdat yönetimi Irak için savaşmış; Sultan Tekiş, Bağdat ordusu- nu yenmiş ve orduya komuta eden veziri de öldürmüştü. Bu savaştan sonra halife, Harezmsâh sultanının ortadan kaldırılması için Karahı- tay hanlarına ve Gur sultanlarına mektuplar gönderiyordu. Halifenin gizliden gizliye yaptığı bu iş, Sultan Muhammed, Gaznî'yi fethettiğin- de ortaya çıktı. Gurluların hazinesinde halifenin, Gur sultanını Ha- rezmsâh Muhammed'e karşı kışkırtan ve Karahı tay ordusundan yar- dam isteyen mektupları ele geçirildi. Sultan, bu mektupları delil ola- rak yanına aldı.

O sırada Alamut'taki İsmaililerin başı olan Celâleddîn Hasan (ö. 618/1221)²⁴, Sünnî İslâm'ı benimsedi ve halife de onun bu tavrını

22. Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi*, ss. 219-221.

23. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 382.

24. Muhammed b. Hasan'ın 607/1210'da ölümünün ardından kendisine halef olan oğlu Celâleddîn Hasan, kıyamet doktriniyi tamamiyle reddetmesinin yanında Sünnî İslâm'a bağlılığını ilân ederek seleflerini açıktan lânetledi. Mensublarına şeriatı öğretmek için Sünnî âlimler davet edip tâbilerine şeriatı uymalarını telkin etti. Bu arada İslâm devletleriyle de iyi münasebet- ler kurdu. Mensublarından İslâm şeriatını uygulamaları konusundaki emir- lerine herhangi bir tepki gelmedi. Celâleddîn Hasan'ın 618/1221'de ölümü

onayladı. Celâleddîn Hasan, gerçekten bu inançta olduğunu kanıtla- mak için hacca bir katile gönderdi. Halifenin emri üzerine onun bay- rağını, Harezmsâh'ın bayrağının önünde taşıdılar. Sultan bunu du- yunca çok kırıldı.

Bunlardan başka, Harezmsâh kendi rütbesini Büveyhoğulları (932-1062)'ndan ve Selçuklular'dan üstün görüp, hatta onları kendi emirleriyle aynı seviyede saymasına rağmen, halife onları eşit görü- yordu.

Harezmsâh, halkının ve komşu ülkelerin meliklerinin bertaraf et- mek ve onların "Müslüman bir sultan, toprak hevesiyle, biat edilen ve İslâm'ın direği olan bir imama saldırarak dinine zarar getirdi" deme- lerine fırsat vermemek için halifeye karşı yapacağı saldırıya bir baha- ne bulmak istiyordu.²⁵

Muhammed, halifeden Bağdat'ta adına hutbe okutmasını da ta- lep ediyordu. Bu amaçla Harezmlî Kadı Mucireddîn Ömer b. Sa'd'ı Bağdat'a gönderdi. Bağdat hükûmeti bu teklifi kesinlikle reddetti ve Şeyh Şihâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'yi de Harezmsâh'a el- çi olarak gönderdi. Kaynakların anlatımına bakılacak olursa, Ha- rezmsâh, şeyhi pek de hoş karşılamamış ve onu bir süre bekletmişti. Daha sonra Sühreverdî, bir hadis okumak için izin istedi. Sultan izin verdi ve hadisi dinlerken âdet üzere diz çöktü. Hadis, Hz. Peygam- ber'in, Müslümanları Abbâsîler (750-1258)'e zarar vermemeleri için tenbihi üzerine idi. Sultan şu cevabı verdi: "*Ben Türk'üm ve Arap- ça'yı az bilirim; fakat senin okuduğun hadisin manasını anladım. An- cak Abbâsoğulları'nın hiçbirine benim zararım dokunmadı; onlara fe- nalık etmeye de çalışmadım. Hâlbuki onlardan birçoğunun daima Emîrî'l-Mü'minin'in hapisanesinde bulunduğunu, hatta orada ço- luk-çocuk sahibi olduklarını duydum. Eğer şeyh, bu hadisi onun hu-*

üzüne oğlu Alâeddîn Muhammed zamanında her ne kadar şeriat hüküm- lerine bağlılık ve uygulama resmen ilga edilmemişse de eski gücünü kaybet- ti. Bu dönemde, Celâleddîn Hasan'ın, mensublarının İslâm şeriatına göre hareket etmelerini istemesi takiiye ve kıyamet ilânından sonra yeni bir setr devrine dönüş olarak değerlendirilmisti. Bkz. Mustafa Öz-Mustafa Mu- hammed eş-Şek'a, "İsmailiyye", *DİA*, XXIII, 131-132.

25. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 329-330.

zurunda okusaydı daha iyi ve yerinde olurdu.” Şeyh, halifenin müctehid sıfatıyla bütün İslâm cemâatinin hayrı için bazı şahısları hapsedmek salâhiyetini haiz olduğunu isbat etmeye çalıştı. Neticede Sühreverdî'nin gönderilmesinden bir fayda hâsıl olmadı. İki tarafın husûmeti daha da arttı.²⁶

Sultan Muhammed, ülkesindeki tanınmış imamı çağırarak, yarıda saydığımız hareketleri yapan bir insanın halifelik yapamayacağı; günlerini cihadla geçiren ve İslâm'a hizmet eden padişahın kuyusunu kazan böyle bir halifenin, padişah tarafından görevden uzaklaştırmasının ve yerine başkasının tayin edilmesinin uygun olduğu; diğer yandan hilâfette Hz. Hüseyin'in soyundan gelen seyyidlerin hakkı bulunduğu ve Abbâsoğulları'nın o makamı gasb yoluyla ele geçirdikleri gibi konularda fetvâ alıp, Halife Nâsır'ın adını ülkesinde okunan hutbelerden çıkardı. Nâsır'ın yerine Tirmiz seyyidlerinden Alâülmülk'ü halife tayin etti.²⁷

Bu sırada halifenin bir elçi göndererek, Moğollar'ı Harezmsâhlar üzerine kışkırttığı iddiaları gündeme gelmişti. Hâlbuki Harezmsâh Muhammed, Cengiz Han'ın 612/1215 yılında Pekin şehrini ele geçirdiğini işitince, bu haberin doğruluğunu araştırmak ve Cengiz Han'ın fetih ve başarıları hakkında bilgi toplamak için Bahâeddin Râzî adlı birisini ona elçi olarak gönderdi. Moğollar'a elçi gönderen ve Çin topraklarında gözü olan Halife Nâsır değil, Harezmsâh'ın kendisiydi. Harezmsâh ile halifenin arası açık olduğundan halifenin bu gibi planları hakkında dedikoduların çıkması tabii idi.²⁸

614/1217 yılının güz mevsiminde, Harezmsâh Muhammed, yüzde yüz zabt edeceğini umduğu Bağdat ve çevresini komutanları arasında peşinen iktâ' etti. Müteakiben bir komutanını kalabalık ve seçme bir ordu ile Bağdat'a sevk etti. Ancak olumsuz hava koşulları sebebiyle ordusu Esedâbâd geçidinde telef oldu. Harezmsâh'ın, Nâsır aleyhindeki malûm propagandasından dolayı kendisinden soğumuş olan halk, bu felâketi “mübarek hilâfet ailesini” himayeye yönelik ilâ-

hî bir intikam telâkki etmiş ve bu psikoloji, Müslümanların ona karşı nefretini arttırmıştı.²⁹

C. Moğollar ve Harezmsâhlar'ın Sonu

Cengiz Han (ö. 624/1227)'in önderliğini yaptığı Moğollar çok kısa bir sürede yükselişe geçtiler ve 612/1215 yılında Çin'i istilâ ettiler. Muhammed Harezmsâh'ın da bu topraklarda gözü vardı. Kendisine büyük bir rakibin çıktığını sezen ve gelişmelerin aslını öğrenmek isteyen Sultan Muhammed, Moğollar'a görünüşte ticarî ilişkiler kurmak isteyen bir heyet gönderdi. Aslında buradaki tek amaç, Cengiz Han ve ordusu hakkında sağlam bilgiler elde edebilmektir.³⁰

Harezmsâh'ın elçi heyetine karşılık, Cengiz Han da batıya elçiler ve beraberlerinde bir ticaret kervanı gönderdi. Muhammed Harezmsâh 615/1218 yılı baharında bu heyeti Mâverâünnehir'de kabul etti. Görüşmeler sonucunda Cengiz Han'la bir anlaşma yapacağını söyledi ve elçiler geri döndüler. İşte bu sırada, elçilerden bir müddet sonra yola çıkan ve hepsi Müslümanlardan oluşan dört yüz elli kişilik, kalabalık bir kervan da Otrar şehrine yaklaşmıştı. Burada meydana gelen hâdiseler, Harezmsâhlar Devleti'nin sonunun geldiğinin habercisi gibiydi. Zira tacirlerin hepsi, casus oldukları iddiasıyla, buranın yöneticisi ve Terken Hatun'un sadık adamı, İnalıc diye tanınan Kayır Han (Kadir Han) tarafından tevkif edildi. Sultan Muhammed'e kervandakilerin casus olduğu bilgisi iletilince, o da bu kişilerin tutuklanmalarını emretti. Vali İnalıc daha ileri giderek onların katledilmelerine karar verdi ve mallarını da ellerinden aldı. Kervandan sadece bir kişi kaçıp bu haberi Cengiz Han'a ulaştırabilirdi.

Cengiz Han duyduklarını gerçekten büyük bir soğukkanlılıkla karşıladı. Daha önce Sultan Muhammed'in babası Tekiş'in hizmetin-

26. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 460-461.

27. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 330; Kafesoğlu, ss. 217.

28. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihî Hakkında Dersler*, ss. 215-216.

29. Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi*, ss. 219-220. Cüveynî de “Fakat Abbâsoğulları hânedânına saldırması Sultan'a uğur getirmedi.” sözleriyle bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 330.

30. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 310-311.

de bulunmuş İbn Kefrec Buğra'yı, bu katliamı yapan valinin kendisine teslim edilmesi talebiyle, iki Tatar'la birlikte elçi olarak sultana gönderdi. Harezmsâh teklifi reddetmekle kalmayıp, elçiyi katletti. Diğer iki kişinin de sakallarını kestirip öylece geri gönderdi. Böylece Cengiz Han'ın artık hiç kimsenin önüne geçemeyeceği seferi başladı.

616/1219'da Otrar muhasarası başladı ve Moğollar galib geldi. 617/1220'de önce Buhara, sonra Semerkand istilâ edildi. Tuşi kumandasındaki ordu da Seyhun'u takiben ilerleyerek Sıgnak ve Cend'i ele geçirdi. Aynı yılın baharında Cengiz Han, Mâverâünnehir'i tamamen hâkimiyeti altına almıştı. Sonbaharda Tirmiz de Moğollar'ın hâkimiyetine girdi.³¹

Cengiz Han, Harezmi'nin fethine büyük oğulları Çağatay ve Ögedey'i görevlendirdi. Onların emrine büyük bir ordu verdi. Daha sonra Cend tarafından topladığı askerleriyle birlikte Tuşi de onların yardımına geldi. O sırada Harezmsâh Muhammed, Harezmi'de değildi. Orayı Terken Hatun'un akrabalarından Humar Tegin diye bir yönetici idare ediyordu.³²

Kaynakların anlatımına göre, Harezmi savunması gerçekten tarihte eşine az rastlanan bir hâdisedir. Halk kendisinden çok üstün olan Moğollar'a karşı beş ay gibi uzun bir müddet direnmıştır. Bu süre zarfında Moğollar ev ev, mahalle mahalle şehrin içine girmişler, her tarafı yakıp yıkmışlar, önlerine geleni kılıçtan geçirmişlerdir. *Cihângüşâ* müellifi Cüveynî'ye bakacak olursak, meslek ve sanat erbabı ile genç kadın ve çocukları ayırmışlardır. Daha sonra Ceyhun Nehri'nin bentlerini açmışlar ve şehri sular altında bırakmışlardır. Cüveynî'nin "Orada yaşayanların sayısı, kum ve çakıl taşları kadardı"³³ sözü, yaşanan felâketin büyüklüğünü ortaya koymaktadır.³⁴

31. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 485-494. Ayrıca bkz. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 311-312.

32. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, II, 149; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 147.

33. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 147.

34. Harezmi savaşı hakkında ayrıca bkz. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, II, 149-150; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, III, 34-35; Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ*, I, 850-851.

Moğollar'ın yaklaşması üzerine Tus'a kaçan Alâeddin Muhammed, Devletâbâd civarındaki savaşta canını zor kurtarmış; Mâzenderân yoluyla gittiği Hazar denizinin güneydoğu sahillerine yakın Âbeskûn adalarından birine sığınmıştır. Orada hastalanarak 617/1220 yılında ölmüştür.³⁵ İbnü'l-Esir, ondan fazilet sahibi, fıkıh ve tefsir ilimlerine vâkîf, âlimleri seven; zevk ve eğlenceye dalmayıp sürekli devlet işleriyle meşgul olan ve dindar kimselere karşı da son derece saygılı bir kişi olarak söz etmektedir.³⁶

1.1.3. Harezmsâhlar Döneminde Dinî, Tasavvufî ve Kültürel Hayat

Harezmsâhlar devrinde, dinî hayatın ana hatlarıyla, Büyük Selçuklular'ın devamı niteliğinde olduğu kabul edilmektedir. Selçuklular da kendilerinden evvelki Sâmânîler (874-999)'in ve Gaznelîler (963-1186)'in takip ettikleri Sünnî siyaseti daha büyük bir gayretle sürdürmüşlerdir. Bundan dolayı toplumsal bünyede kendisine en fazla yer bulan anlayışlar Sünnîlik ve Hanefîlik olmuştur. Fıkıhta Hanefîlik'ten sonraki en mühim mezheb Şâfi'îliktir. Yâkût el-Hamevî, Necmeddin Kübrâ'nın doğum yeri olan Hîve'nin Şâfi'î, Harezmi'nin diğer bütün bölgelerinin ise Hanefî olduğunu söylemektedir.³⁷ Bu iki mezheb mensubları arasında zaman zaman ortaya çıkan şiddetli kavga ve tartışmalar kaynaklarda yer almaktadır.³⁸ Şî'îlik de Kâşân, Kum, Sebzvâr ve Kûhistân gibi yerlerde yayılma alanı bulabilmiştir.³⁹

35. İbnü'l-Esir, XII, 371-372; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 313; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 334-377; Aydın Taneri, "Hârizmsâhlar", *DİA*, XVI, 230.

36. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 326.

37. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 415.

38. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İstanbul, 2007, ss. 95-97.

39. A. Bausani, "Religion in The Seljuq Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, V, 283-296; Köprülü, "Hârizmsâhlar", *İA*, V/1, 284.

Harezmşahlar hem Hanefîliği hem de Şâfi'îliği himaye etmişler; Şî'iler ve İsmailîler gibi siyasî gayeler güden zümrelerin ortadan kaldırılması için yoğun çaba göstermişlerdir. Devlet adamları ve halk arasında Hanefîlik hâkim konumda olmasına rağmen, Şâfi'iler de devlet kademesinde önemli mevkilere gelebilmişlerdir. Tekiş'in Rey'deki Şâfi'îlerin reisi İmam Sadreddîn Muhammed b. el-Vazzân (ö. ?)'a büyük teveccüh göstermesi, tanınmış Şâfi'î fakihlerinden Şihâbeddîn el-Hîvekî (ö. ?)'nin Sultan Muhammed'in en nüfuzlu müşâvirlerinden biri olması bu duruma örnek gösterilebilir.⁴⁰

V/XI. yüzyıldan itibaren Mu'tezile mezhebinin Harez'm'de yayılmaya başladığı görülmektedir. Harez'm'in düşünce ve ilim hayatından bahseden Arap âlimleri, bu ülkede dinî münakaşaların büyük bir edeb içinde yapıldığını, hiçbir taassub eseri gösterilmediğini ve konuşanlardan birinin kendi fikrini savunurken kaba kelimeler kullandığı takdirde derhal sözünün kesildiğini belirtmektedirler. Mu'tezile'nin Moğol istilâsından sonra da varlığını sürdürmesi, onun Harez'm'de ne kadar kökleşmiş olduğunu göstermektedir.⁴¹

Buna delil olarak da iki hâdise aktarılabilir. İlki Necmeddîn Kübrâ ile ilgilidir. Anlatıldığına göre, icâzetini aldıktan sonra, mürşidi Amâr-ı Yâsir ona "Hadi, Harez'm'e git" der. Bunun üzerine Şeyh, "Orada tuhaf insanlar vardır; tasavvufu ve kıyamette müşâhedeyi inkâr ediyorlar" cevabını verir ve memleketine dönmek istemez.⁴² Bu ifadeler Mu'tezile'nin bazı karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. İkinci rivayet ise, çok daha sonraki bir tarihe aittir. Buna göre, Nakşibendî meşâyihinden Alâeddîn Attâr (ö. 802/1400) Harez'm'de bulunduğu sırada, ru'yetullah konusunda ihtilâfa düşen âlimler onu hakem tayin et-

40. Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, s. 529.

41. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 196.

42. Câmî, *Nefehât*, s. 594. Necmeddîn Kübrâ'nın "kıyamette müşâhedeyi inkâr ediyorlar" sözü, kelâm ilminde "ru'yetullah" başlığı altında tartışılmıştır. Bu terim, Allah'ın ahirette gözle görülmesini ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bunu aklen ve naklen caiz görürken, Mu'tezile mensupları Allah'ı yaratıklarına benzeteceği düşüncesiyle ru'yetullah karşı çıkarlar. Bu husustaki tartışmalar ve deliller için bkz. Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, ss. 110-134.

mişler; o da ru'yetullahı inkâr edenlere üç gün sohbet ve manevî teveccühte bulunmuş, sonunda hepsi inkârlarından vazgeçmişlerdir.⁴³

Yöneticilerin, halkın dinî inanç ve düşüncelerine karşı sergiledikleri tutumlarda, siyasî menfaatlerin önemli bir âmil olduğu unutulmalıdır. Meselâ Sultan Tekiş, Kum, Rey ve Âve seyyidlerinin nakibi olan İzzeddîn Yahyâ (ö. ?)'yı öldürtmekte tereddüt etmemişti. Hâlbuki oğlu Alâeddîn Muhammed, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Halife Nâsır'ın yerine Tirmiz seyyidlerinden birini halife ilân edecek kadar ileri gitmişti.

Şüphesiz ki Harez'm toplumunda müderrisler, vaizler, imam ve hatibler gibi din adamlarının da büyük bir nüfuzu vardı. Sultan Muhammed'in halifeye muhâlefetinin pek de başarılı olamamasında, bu din adamlarının tesirleri olmuştur.⁴⁴

Bütün bunların yanı sıra, dinî dokunun çok mühim bir unsuru olan tasavvuf hareketlerine değinmemiz gerekmektedir. Zira on birinci yüzyılın ikinci yarısından on üçüncü asrın başlarına kadarki süreç, tasavvuf tarihinin en önemli devrelerinden biri sayılmaktadır. Bu dönem, tasavvuf cereyanının artık tarikatlar adı altında teşkilâtlandığı ve İslâm dünyasının tümüne yayıldığı bir zaman dilimidir. Özellikle Horasan, Mâverâünnehir, İran, Irak, Mısır ve Hindistan'daki bazı büyük sûfiler yaşadıkları bölgelerde dergâhlar açmışlar, birçok halife yetiştirmişler ve kendi isimlerine nisbet edilen tarikatları kurmuşlardır. Bu tarikatların nerede kurulup geliştiklerini şu şekilde tasnif etmek faydalı olur kanâatindeyiz:

I- Irak:

– Kâdiriyye: Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1167)

– Rifâiyye: Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182)

– Sühreverdiyye: Şihâbeddîn es-Sühreverdi (ö. 632/1234)

43. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2002, s. 128.

44. Fuat Köprülü, "Hârizmşahlar", *İA*, V/1, 285.

II- Mısır:

- Şâzeliyye: Ebu'l-Hasan Ali eş-Şâzeli (ö. 656/1258)
- Bedeviyye: Ahmed Bedevî (ö. 675/1276)
- Desûkiyye: İbrahim Desûkî (ö. 676/1277)

III- İran, Türk ve Hint toprakları:

- Kâzerûniyye: Ebû İshâk Kâzerûnî (ö. 426/1035)
- Yeseviyye: Ahmed Yesevî (ö. 562/1167)
- Kübreviyye: Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)
- Çiştîyye: Mu'ineddîn Hasan el-Çiştî (ö. 633/1236)
- Nakşibendiyye: Bahâeddîn Nakşibend (ö. 791/1389)⁴⁵

Türklerin yoğun olarak yaşadığı Harezm, Horasan ve Mâverâ-ünnehir bölgeleri, tasavvuf hareketinin ilk dönemlerinden itibaren çok önemli mutasavvıflara, bunların yazdıkları eserlere ve meydana getirdikleri ekollere sahne olmuştur. İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Şakîb Belhî (ö. 194/810) gibi daha ikinci asırda yaşamış zâhidlerden tutun da Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi tasavvufun klâsik eserlerini telif eden ve bu hareketin Sünnî inanç sistemi içerisindeki yerini sağlamlaştırmasına katkıda bulunan kişilerin hepsi, söz konusu topraklarda yetişmiş ve faaliyetlerde bulunmuşlardır. Yine Hucvirî (ö. 465/1072)'nin zikrettiği on makbul tasavvufî fırkanın altısının önderi buralarda yaşamıştır.⁴⁶ Tuğrul ve Çağrı Bey'in kendisine büyük saygı gösterdiği Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Gazzâlî'nin üs-

45. Bu tasnifi yaparken şu kaynaktan yararlandık: J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York, 1998, ss. 31-66.
46. Bu on tasavvufî fırka için bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1996, ss. 283-387. Söz konusu altı fırka şunlardır: Kassâriyye, Tayfûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye.

radı Ebû Ali Farmedî (ö. 477/1084) ile Buhara'nın meşhur şeyhi Hâce Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140) de zikredilmesi gereken önemli simalardır.⁴⁷

Hicrî üçüncü asırda Hamdun Kassâr (ö. 271/884) öncülüğünde, sûfîlerin âdâb-erkân ve kıyâfetlerine bir tepki hareketi şeklinde ortaya çıkan Melâmetîliğin merkezi de Horasan'dır. Bu hareket, Ebû Osman el-Hirî (ö. 298/910), Abdullah b. Münâzil (ö. 331/942) ve Ebû Amr b. Nüceyd (ö. 365/975) öncülünde Nişabur'da gelişmiş ve tasavvufî bir meşreb hüviyetiyle diğer tarikatlara da tesir etmiştir. Türklerin İslâmlaşma sürecinde çok önemli rolleri olan ve Anadolu'ya kadar gelen Horasan Erenleri, işte bu Melâmî anlayışa dayanan zümrelerdir.⁴⁸

Necmeddîn Kübrâ'nın, seyr ü sülûkün gereklerinden bahsederken, "*Sâlik, rızkını helâl yollardan sağlamak için elinden geleni yapmalıdır*"⁴⁹ demesi, dergâhındaki dervişlerin ve dışarıdan gelen misafirlerin elbiselerini kendi elleriyle yıkayacak kadar alçakgönüllü olması⁵⁰, onun bu düşünceden veya en azından bazı esaslarından etkilen-

47. Burada zikredilen şahıslar hakkında bkz. Himmet Konur, "Horasan'ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 2005, ss. 1-23; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001; Konur, "Hicrî II. yüzyılda Bir Türk Alim ve Zâhid: Abdullah İbnü'l-Mübarek", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu Kitabı*, İsparta, 2007, ss. 253-262; Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-Tevhid (Tevhidin Sırları)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2004, ss. 163-164; Demirci, "Gazzâlî'nin Tasavvuftaki Üstadları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, 1985, ss. 75-80; Hâce Yûsuf-ı Hemedânî, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)*, şev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
48. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetlik*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, ss. 13-14.
49. Kübrâ, *Âdâbü's-Sülâk İla Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülâk*, Farsça'ya tercüme: Hüseyin Muhiyiddin Kumşehî, *Câvidân-ı Hred/Sophia Perennis*, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, s. 23.
50. Yahya Bâharzî aynen şu ifadeyi kullanmaktadır: "Şeyh Necmeddîn Kübrâ, leğeni koyuyor, misafirlerin elbiselerini topluyor ve kendi mübarek elleriyle yıkıyordu." Yahya Bâharzî, *Evrâdü'l-Abbâb*, s. 109.

miş olabileceğini akla getirmektedir. Yine şeyhin şu dörtlüğü de Me-lâmî tavra örnek gösterilebilir:

"Eğer tâatimi bir ekmeğin üzerine nakşetsem,
Ve o ekmeği havlayan bir köpeğin önüne atsam,
Ve o köpek de bir yıldır zindanda aç olsa,
Arımdan dolayı o ekmeğe diş vurmaz."⁵¹

Yukarıda zikredilenlerin dışında, bahsi geçen yerlerde ilginç kıya-fetler, hâl ve hareketleriyle dikkat çeken Kalenderî dervişlerine de rastlanmaktaydı. Bu dervişlerin gerek halk gerekse yöneticiler katın-daki mevki ve itibarlarına örnek kabilinden şu hâdise zikredilebilir: Selçuklu Sultanı Sencer, 541/1147 yılında üçüncü Harezmi seferine çıktı; iki aya yakın muhasaradan sonra Hezâresb kalesini zabt etti, başkent Gürgenc'e doğru ilerledi. Harezmsâh Atsız bir kez daha bo-yun eğmek mecburiyetinde kaldı, af diledi, hediyeler gönderdi ve Ahû-pûş adı verilen bir Kalenderî dervişini de arabuluculuk için gön-derdi. Atsız'ın istirhamları ve dervişin niyazları sultanı yumuşattı ve anlaşma sağlandı. *Târih-i Cihângüşâ* müellifi Cüveynî bu hâdiseyi bi-ze şöyle nakleder:

"Sultan Sencer, Harezmi kapılarına varınca, yiyeceğini ve giyece-ğini ceylan derisinden temin ettiği söylenen Zâhid-i Ahû-pûş adındaki bir derviş, sultanın huzuruna geldi ve ona verdiği güzel öğütler sayesinde Sultan Sencer şehir halkını bağışladı."⁵²

Selçuklular ve Harezmsâhlar dönemlerinde tasavvuf ile devlet ri-câli arasındaki ilişkiler gittikçe gelişmiştir. Elbette bu ilişkiler her za-man iyi bir şekilde devam etmemiş, Aynulkudât Hemedânî (ö.

525/1131) ve Şeyh Kübrâ'nın halifesi Mecdeddîn Bağdâdî'nin katle-dilmelerinde görüldüğü üzere aksi durumlar da vuku bulmuştur. Bu-nunla birlikte Yesevîlik, Hâcegân ekolü ve Kübrevîlik, Horasan ve Mâverâünnehir insanını cezbeden en önemli üç tasavvufî ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³

Harezmsâhlar devletinin resmî dili Farsça'ydı. İlim ve din haya-tında Farsça'nın yanı sıra Arapça da kullanılmaktaydı. Sarayın ve or-dunun dili ise Türkçe idi. Başkent Ürgenç, Atsız döneminden itibaren ilmî ve fikrî bakımdan birçok gelişmeye sahne olmuş, zamanın ünlü âlimlerinin ikamet ettiği bir şehir hâline gelmişti. Burada Nizâmül-mülk (ö. 485/1092) tarafından bir Nizamiye Medresesi inşa edilmiş, çeşitli kütüphaneler açılmıştı. Buhara, Merv ve Nişabur gibi şehirler ise Selçuklular devrinden beri, medreselerin ve kütüphanelerin çokça bulunduğu birer ilim merkezi hâline gelmişti.

Sultan Atsız, Ürgenç'i Merv ile rekabet edebilecek bir ilim mer-kezi hâline getirmek için Horasan seferinden dönüşünde bazı meş-hur âlimleri buraya getirmişti. Kadı Ebu'l-Fazl Kirmânî (447-544/1065-1150), Vâiz Ebû Mansûr Abbâdî (ö. 547/1152), Kadı Hü-seyin Arsâbandî (ö. 548/1153) ve Feylosof Ebû Muhammed Harakî (ö. 540/1146) bunlardandır. Meşhur tabib ve müellif Seyyid İsmail Cürçânî (ö. 531/1137), Fahr-i Harezmi lâkabını taşıyan Zemahşerî (ö. 538/1144), şair ve münşî Reşideddîn Vatvat (ö. 573/1178), Fah-reddin Râzî (ö. 606/1209), Şihâbeddîn Hîveki ve Kadı Şemseddin Muhammed ez-Zabî gibi tanınmış pek çok âlim ve şair buralarda ya-şamıştır.⁵⁴

53. Bu konuda bkz. A. Bausani, "Religion in The Seljuq Period", ss. 283-302; Elias, "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwa-yi", s. 53; K. A. Nizami, "Popular Movements, religious trends and sufi in-fluence on the masses in the post-Abbâsîd Period", *History of Civilizations of Central Asia*, ed. M. S. Asimov-C. E. Bosworth, Unesco Publishing, Pa-ris, 1998, IV, 368-374.

54. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, ss. 197-198; Fuat Köp-rülü, "Hârizmsâhlar", *İA*, V/1, 288; Aydın Taneri, "Hârizmsâhlar", *DLA*, XVI, 231.

51. Ali Lutf Beg, *Âteskede-i Âzer*, s. 319; Kulî Han Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzû'l-Ârifin*, s. 145.

52. Bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 254; Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi*, ss. 58-59. Ahû-pûş hakkında ayrıca bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999, s. 22.

1.2. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HAYATI

1.2.1. Menkıbevi Hayatı

“Halkın muhayyilesi üzerinde kuvvetli izler bırakan her şahsiyet, hatta daha hayatında iken, menkabesinin teşekkül ettiğini görür. O menkabeler uzun asırlar boyunca bir nesilden öteki nesle geçerken dâima büyür, büyür ve nihâyet o şahsiyetin hakikî sîmasını tayin edebilmek çok güçleşir. Bilhassa Doğu’da mutasavvıfların halk muhayyilesi üzerindeki tesirlerinin şiddetinden dolayı, her geçen asır onlara yeni menkabeler icat etmiş ve tarihi sîmalarını her gün daha çok unutturmuştur. Eski Doğu tarihçileri, ekseriyetle tarih ile menkabeyi birbirinden ayıramadıkları için halk muhayyilesinde teşekkül eden hayâli şekilleri aynen kitaplarına geçirmekten başka bir şey yapmadılar”.⁵⁵

Fuat Köprülü, meşhur eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*’da Ahmed Yesevî’nin menkıbevi hayatına bu sözlerle giriş yapmaktadır. Çalışmalarım esnasında bu söylenenlerin ne kadar önemli olduğunu yakinen müşâhede ettiğimi en başta belirtmeliyim. Gerçekten de Orta Asya Türk tasavvuf geleneği incelenirken, sûfilerin tarihi hayatlarını tam anlamıyla ortaya çıkarmak çok zor ve uzun çaba gerektiren bir uğraştır. Gerçek şahsiyetle halkın görmek istediği şahsiyet arasında bazen dağlar kadar fark vardır. İsim, zaman ve mekân itibarıyla büyük kopukluklar, zaman zaman da hiç alâkasız bağlantılar kurulabilmektedir. Söz konusu kişilere büyük kahramanlıklar atfedilebilmekte; muhtemelen ömrü boyunca hiç karşılaşmamış iki kişi, şeyh-mürid, hatta yakın bir dost gibi takdim edilebilmektedir. Aynı hâdise veya sözün birden çok isme hamledilebildiğinde de sıkça şahid olunabilmektedir. Araştırmacı bunlar karşısında oldukça dikkatli ve seçici davranmalıdır.

Fakat bu söylenenler, menkıbelerde o şahsın gerçek kişiliğine dair hiçbir ipucu bulunamayacağı şeklinde anlaşılmamalıdır. Söylemek istediğimiz, menkıbeleri esas alarak bir zâtın tarihî kişiliğini inşa etmemiz gerektiğidir. Menkıbeler tamamen lüzumsuz anlatılardır demeye hiç kimsenin hakkı yoktur. Menkıbelerin aydınlatıcı tarafları

yanında, şahısların geniş halk kitleleri nezdinde daha çok tanınıp sevilmesine de önemli katkılar vardır. Çünkü menkıbelerde yer yer tarihi gerçekler varsa da, onlar daha çok halk muhayyilesinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Yani halk onları öyle hayâl edip öyle görmek istediği için o şekilde vücut bulmuşlardır.⁵⁶ Yahya Kemal’in de dediği gibi, “Tarihte zâhiri hakikat, masalda ledünnî hakikat meknûzdur; güzellikçe, vak’aların daha ziyade masal kisvesi gözleri kamaştırır, tarih kisvesi daha sönük görünür.”⁵⁷

Necmeddin Kübrâ’nın da Ahmed Yesevî ve Yûnus Emre kadar olmasa bile, tarihî hayatı ile menkıbevi hayatını ayırmak son derece güçtür. Bundan dolayı, Köprülü’yü takip ederek, öncelikle onun menkıbevi yönüne değinmeyi uygun gördük.

Konuya başlamadan önce, Şeyh Kübrâ ile ilgili kaynaklarda zikredilenlerin hangilerinin menkıbevi, hangilerinin tarihî malûmât kabul edileceği hususuna açıklık getirmek gerekmektedir. Bunun için menkıbe nedir, özellikleri nelerdir ve menkıbelerdeki ortak unsurlar hangileridir soruları etrafında genel bir çerçeve sunmaya çalışacağız.

“Menkıbe”, sözlükte “övülecek güzel iş, hareket” gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “menâkıb”dır. Kelime bu anlamıyla ilk defa III/IX. yüzyıldan itibaren hadis kitaplarında Hz. Peygamber’in ashâbının faziletlerine dair hadisler ihtivâ eden bölümlerin adı olarak tercih edilmiş; halifeler, mezheb imamı ve bazı önemli şehirler hakkında yazılan eserlere de bu isim verilmiştir. Bu eserlerde menâkıbdan kastedilenin “fazilet” olduğu açıktır.

Tasavvufun III/IX. asırdan itibaren yaygınlaşmasıyla menkıbe kelimesi, sûfilerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak davranışlarını ifade etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Zamanla tarikatların da kurulmasıyla menkıbenin muhtevâsına “kerâmet” kavramı da eklenmiş ve böylece menâkıbname geleneği oluşmuştur.⁵⁸

56. Mehmet Demirci, *Yûnus’ta Hak ve Halk Sevğisi*, H Yay., İstanbul, 2008, s. 19.

57. Y. Kemal Beyatlı, *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 1975, s. 73.

58. Haşim Şahin, “Menâkıbname”, *DİA*, IXXX, 112.

55. Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 27.

Herhangi bir sūfinin menkıbesi yazılırken ya da şifâhen anlatılırken, birçok olağanüstü hâdiseye yer verilmektedir. Bu açıdan menkıbeleri, konusu harikulâde olaylara dayanan masal, efsane ve destan gibi edebî türler arasında değerlendirmek mümkündür. Ancak menkıbeyi söz konusu diğer türlerden ayıran bazı özellikler de mevcuttur.⁵⁹

Evliya menkıbelerini, “tarihî gerçeklere dayanan” ve “hayâlî menkıbeler” şeklinde iki tipte ele alabiliriz. Birincilerin önemli bir kısmı, gerçekten yaşanmış tarihî olaylardan kaynaklanır. Anlatılan olaylar belli bir yerde ve zamanda meydana gelmiştir. Ancak menkıbenin kahramanını, yani velîyi yüceltme hedefi doğrultusunda gerçekler yorumlanmış, bazı menkıbe motifleriyle gizlenmiştir. Gerçek olaylara dayanan ikinci tipteki menkıbelerde ise, bazı toplumsal ideallerin, ahlâkî kaygıların veya propagandanın ön plana çıktığı görülmektedir.⁶⁰

Ayrıca menkıbelerde, gâibden haber verme, öleceği yeri ve zamanı bildirme, tabiat olaylarına müdahale etme, halka felâket musallat etme gibi birtakım ortak unsurlar da bulunmaktadır. Bunlara “motif” denilmektedir. Bu motiflerin menşeleri İslâm öncesi çeşitli inançlar olabildiği gibi, Kur’ân, hadis, diğer dinler ve mahallî kültürler de olabilmektedir.⁶¹

Çeşitli kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ ile ilgili zikredilen menkıbeleri, kabaca dört başlık altında toplamanın uygun olacağı kanaatindeyiz. A- Şeyh arayışı ve şeyhleriyle yaşadıkları. B- Moğollar’ın Harezm’i istilâsı ve şehid edilmesi. C- Kendi cesedinin yerini bildirmesi ve Ha-

rezm halkına müjdesi. D- Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) ile ilişkileri.⁶²

1.2.1.1. Şeyh Arayışı ve Şeyhleriyle Yaşadıkları

Bu bölümde özellikle *Şeyh Necmeddîn Kübrâ’nı Şehit Kılıb Şehr-i Hârezmi Harâb Kılğânının Beyânı* adlı menâkıbname ile *Nefehâtü’l-Üns*’te anlatılanları birlikte vermek uygun olacaktır. Zira bu iki eser arasında, bazı farklılıklar bulunsada, benzer noktalar oldukça fazladır. Muhtemelen menâkıbname, *Nefehât* kaynaklıdır ve zamanla değişikliklere uğramıştır.

Söz konusu menâkıbnameye göre Necmeddîn Kübrâ, Harezm ve İran bölgesinde uzun yıllar bağlanacak bir mürşid aradı. Fakat yanına gittiği hiçbir şahıs onun derdine deva olamadı. En sonunda, ümitsiz bir vaziyette Bağdad’a, Şeyh İbrahim dergâhına gitti. Yedi yıl boyunca, bir oğul gibi ona hizmette bulundu. Bir gün şeyh abdest alırken, Necmeddîn su kabını getirdi. Şeyh de ayağını yıkamaya başladı. Bu sırada onun gözyaşları şeyhinin ayağına düştü. Şeyh İbrahim birdenbire onun olgunluğunu anladı ve abdest aldığı suyu içmesine izin ver-

62. Bu menkıbelerin dışında Necmeddîn Kübrâ’nın kuş ve köpek gibi bazı hayvanlar üzerinde tesirli olduğunu belirten iki rivayetle daha karşılaşmaktayız. Bunların ilki şöyledir: “Bir gün müridleriyle beraber oturuyorlardı. Bir doğan, kuyruk sallayan kuşu önüne katmış kovalıyordu. Şeyhin bakışı kuşa ulaştı, kuş doğanı tutup şeyhin önüne getirdi.” İkincisi ise şu şekildedir: “Bir gün Ashâb-ı Kehf’ten söz açılmıştı. Şeyh Sa’deddin Hammûye’nin, ki şeyhin müridlerindendi, hatırlardan geçti ki acaba bu ümmet içinde sobeti köpeğe dahi tesir eden bir kimse var mıdır? Şeyh bu durumu firâset nuruyla bildi. Hânkâh kapısına gidip durdu. Nihayet bir köpek oraya geldi. Bir yerde durup kuyruğunu salladı. Şeyhin bakışı ona değdi. Hemen bahşiş buldu, şaşkınlıktı, kendinden geçti ve yüzünü şehirden döndürüp kabristana doğru -başını yerlere sürerek- gitti. Hatta şöyle de naklederler: Şeyh bir yere gidip gelirken, elli-altmış tane köpek etrafında halka olurdu. Ön ayaklarını şeyhin önüne doğru uzatırlar, havlamazlar ve bir şey yemezler, hürmetle dururlardı. Daha sonra sözü edilen köpek vefat etti. Şeyh emretti. Onu defnettiler, kabrinin üzerini de mamur ettiler.” Bkz. Câmî, s. 591. Bu hususta ayrıca bkz. DeWeese, “Dog Saints and Dog Shrines in Kubravî Tradition: Notes on A Hagiographical Motif from Khwârazm”, ss. 459-497.

59. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Kahramanları gerçek ve mukaddes kişilerdir. 2) Olayların belirli yeri ve zamanı vardır. 3) Sırf eğlenmek yahut bir eşyanın veya tabiat olayının izahını yapmak için yudurulmuş değildir. Gerçek olduklarına inanılır. 4) Yarı mukaddestirler ve bir dogma gibi kendilerini kabul ettirirler. 5) Konu edindikleri velî hayatta iken de öldükten sonra da meydana gelebilirler. 6) Son derece kısa ve sade bir anlatım tarzına sahiptirler. Bkz. A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997, ss. 32-33.

60. A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler*, ss. 34-35.

61. A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler*, ss. 70-74.

di. Necmeddîn suyu içince hâl ilminin kapıları ona açıldı. O zaman şeyhi ona “Necmeddîn” lâkabını verdi.

Bu olaydan birkaç gün sonra, Şeyh İbrahim yine abdest alıyordu; Necmeddîn de elindeki havluyla onu bekliyordu. Şeyh vesveseyi defetme âdabını yerine getirmeyi unutmamıştı. Bunu gören Necmeddîn kalbinden “Pirim müstehab bir işi unuttu” diye geçirdi. Şeyh onun içinden geçenleri okudu, onu kınadı ve edeb öğreşsin diye Bistâm’a, Şeyh İsmail’in yanına gönderdi.

Necmeddîn oraya varınca, Şeyh İsmail abdest almak için dergâhın dışına çıkmış ve bir havuzun kenarına gitmişti. Necmeddîn de onu takip etti. Şeyhin etrafında birkaç kişinin beklediğini ve havuzun suyunun da ağzına kadar dolu olduğunu gördü. Necmeddîn sahip olduğu şer’î bilgilerle gururlanarak kendi kendine şöyle söylendi: “Şeyh olan bir adam bu havuzun suyuyla hiç abdest alır mı? Bu su bâtıldır.” Şeyh İsmail genç müridin içinden geçenlere vâkîf oldu ve üzerine biraz su serpti, bu sudan bir damla onun diline düştü. Bunun üzerine Necmeddîn kendinden geçti ve mahşer günü gözünün önüne geldi. Melekler günahkârlara işkence ediyorlardı. Onlardan birini cehennem meleğine teslim etmek istediklerinde o şöyle bağırdı: “Çekin elinizi üzerimden, benim pîrim Şeyh İsmail’dir.” Melekler onu serbest bıraktılar, Necmeddîn bu tablo karşısında hayretler içerisinde kaldı. Bu hâdise iki ke-re tekrar etti. Meleklerden biri Necmeddîn’in yanına geldi ve onu mizana götürmek istedi. Bunun üzerine o, kendisinin Şeyh İsmail’in müridi olduğunu söyledi. Melek de onu şeyhin livâsının altına götürdü. Necmeddîn bir de ne görsün! Söz konusu bu livânın altında yüz sek-sen tane daha livâ var ve onların her biri de bir şeyh-i kâmile aittir.

Bu manevî tecrübeleri yaşayan Necmeddîn, bir süre sonra kendine geldi ve şeyhe ne diyeceğini bilemedi. Şeyh İsmail bununla yetinmeyip ona bir tokat attı ve Necmeddîn ikinci kez kendinden geçti. Bu kez o, şeyhin kudret ve azametini müşâhede etti ve onu cennette rûhânî varlıklarla otururken gördü.

Necmeddîn tekrar kendine geldiğinde, Şeyh İsmail abdestini birtirmiş, namaza durmuştu. Namazını tamamlayınca, onun ayağına kapandı ve müridi oldu. Yedi gün sonra şeyh ona “Kübrâ” lâkabını verdi ve onu tekrar Şeyh İbrahim’in yanına gönderdi. Necmeddîn, Şeyh

İsmail’in bir kâğıda yazdığı şu sözlerle birlikte Bağdad yoluna koyuldu: “Eğer onun böyle bakır gibi müridleri varsa bize göndersin de, biz onları altına çevirelim. Eğer onların taş gibi sert kalbleri varsa, biz onları yumuşak muma çevirelim.”

Necmeddîn’in dönüş yolunun üzerinde dört büyük şeyh yaşamaktaydı. Bunların isimleri Şeyh İsmail Halebî, Şeyh İsmail Kûfî, Şeyh İsmail Rûmî ve Şeyh İsmail Bağdâdî idi. O, Şeyh Ruzbihân-ı Mısırî’nin misafiri olmayı tercih etti. Sonra Şeyh İbrahim’in yanına geldi ve Şeyh İsmail’in ona hitaben yazdığı mektubu teslim etti. Şeyh İbrahim, bir müddet sonra Necmeddîn’i Harezm’e gönderdi ve orada yeni bir silsile kurmasını söyledi.⁶³

Bu menâkıbnamede Necmeddîn’in, Şeyh İbrahim ve Şeyh İsmail ile yaşadıkları, *Nefehât*’teki Şeyh Ammâr ve Şeyh Ruzbihân’la ilişkisini anlatan hikâyeyi andırmaktadır. Yani zamanla Şeyh Ammâr’ın yerine Şeyh İbrahim, Şeyh Ruzbihân’ın yerine de Şeyh İsmail geçmiştir. İki kaynakta rivayet edilen olaylar kısmen değişiklik arz etse de, sonuçta abdest alma esnasında hatıra gelen bazı düşünceler ve akabinde cereyan edenler her ikisinde de ortakdır.

Nefehâtü’l-Üns’te, Necmeddîn Kübrâ’nın tasavvufî hayata yönelişi ve şeyhler arasında gidiş geliş biraz daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Yukarıdaki menâkıbnamede Necmeddîn’in esas itibarıyla iki müşşidi vardır ve bunların yanında ne gibi tecrübeler yaşadığı mevzubahis edilmektedir. Halbuki *Nefehât*’te şeyhlerin sayısı dörde çıkmakta ve daha dik-kat geçici hâdiseler zikredilmektedir. Bunları şu şekilde aktarabiliriz:

Necmeddîn Kübrâ, Tebrîz’de Muhyî’s-Sünne’nin talebelerinden, âli isnad⁶⁴ sahibi bir zâtan *Şerhu Muhyî’s-Sünne*’yi⁶⁵ tahsil ediyordu.

63. Bkz. Bertels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, ss. 441-443.

64. İsnad, bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nisbet etmek için senedinde yer alan ravilerin adlarını zikretme anlamındaki hadis terimidir. Âli isnad ise bir hadis metninin iki veya daha çok isnadından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnadın ilk kaynağına en az ravi ile ulaşana verilen addır. Bkz. Raşit Küçük, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 154-159.

65. *Muhyî’s-Sünne* veya *Mesâbilu’s-Sünne* adlı bu kitap, Muhyî’s-Sünne İmam Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ûd el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/

O, kitabın sonuna geldiklerinde üstat ve âlimlerden meydana gelen bir cemâatin huzurunda oturmuş bu kitabı okuyordu. Tanımadığı bir derviş içeri girdi. Onu görünce Necmeddîn'in hâli tamamen değişti, kitap okumaya mecâli kalmadı. "Bu kimdir?" diye sordu. "Baba Ferec Tebrîzî'dir. Hakk'ın meczûb ve mahbûblarındandır" dediler. Sabah üstadının huzuruna geldi ve "Geliniz, Baba Ferec'in ziyaretine gidelim" diye rica etti. Üstat ve diğer talebeler bu teklifi uygun buldular.

Baba Ferec'in dergâhının kapısında -Baba Şâdân diye bilinen- bir hizmetçi vardı. Topluluğu görünce içeri girip izin istedi. Baba Ferec: "Allah Teâlâ'nın dergâhına vardıkları gibi gelebileceklerse gelsinler" dedi. Bundan sonra Necmeddîn Kübrâ şunları anlatır:

Baba'nın nazarından hissemi almış olduğum için bu sözün manasını anladım. Giydiğim her şeyi çıkardım, elimi göğsüme koydum; yoldaşlarım da bana tâbi oldular. Baba Ferec'in huzuruna girdik, oturduk. Bir müddet sonra onun hâli değişti, yüzünde bir azamet zuhûr etti, güneş gibi şûle vurdu. Giydiği kaftan parçalandı. Bir süre sonra normal hâle geldiğinde, kalktı, kaftanını bana giydirdi ve "Sana defter okuyacak vakit değildir. Cihan defterinin başı olma vaktindir" dedi. Benim de hâlim değişti. Hak Teâlâ'nın dışında her şeyden koştum, içimde bir şey kalmadı. Oradan çıkınca hocam: "*Şerhu's-Sünne*"den çok az kalmıştır. İki üç gün içinde onları da oku, gerisini sen bilirsin" dedi. Derse vardığım zaman tekrar Baba Ferec'i gördüm, içeri girdi ve: "Dün ilm-i yakından bin menzil geçtin, bugün yeniden ilim tahsiline mi başladın?" dedi.

Hemen dersi bıraktım. Riyazet ve halvetle meşgul oldum. Le-dünni ilimler ve gaybî vâridler zuhûr etmeye başladı. Bu vâridler kaybolup gitmesin diye yazmaya başladım. Baba Ferec'in kapı-

1122)'nin güvenilir hadis kaynaklarından derlediği hadisleri ihtivâ eden önemli bir eserdir. İslâm âleminde büyük şöhrat kazanan ve üzerine kırktan fazla şerh yazılan *Mesâbîhu's-Sünne*'de 4.931 hadis vardır. İbn Hafede diye meşhur Umdetü'd-Dîn Ebû Mansûr Muhammed b. Es'ad Attârî Tûsî (ö. 571/1175) de Ferrâ el-Begâvî'nin talebesidir. Necmeddîn Kübrâ, hocasının söz konusu kitabını şerh edip okutan İbn Hafede'nin yanına gitmiştir. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhu's-Sünne", *DİA*, XXIX, 258-260; Zerkinkub, *Donbâle-i Cüstucü*, s. 84.

dan içeri girdiğini gördüm: "*Şeytan senin içini bulandırıyor, bu sözleri yazma*" dedi. Divit ve kalemi bıraktım, hafızamı hepsinden uzak tuttum.⁶⁶

Bundan sonra muhtemelen Tebrîz'den ayrılıp yolculuğa çıkan Necmeddîn Kübrâ, Hûzistan'a varınca hastalandı. Kendisine hiç kimse konaklayabileceği bir yer vermedi; çaresiz kaldı. Nihayet birine, "Bu şehirde hasta ve garip bir adama yer verebilecek bir Müslüman yok mu? Yanında birkaç gün dinlensem?" diye sordu. O zât da: "Burada bir dergâh vardır, şeyhi de var. Oraya gidersen sana bakarlar" dedi. "Şeyhin adı nedir?" diye sorduğunda, "Şeyh İsmail Kasrî'dir" cevabını aldı.

Necmeddîn Kübrâ'ya orada yer verdiler, derviş sofalarının birinin de yattı. Fakat hastalığı uzadı. O burada yaşadıklarını şöyle anlatıyor:

O zaman ben sema'ın şiddetli muhâlif idim. Sûfilerin sema' meclislerinden incindiğim kadar hastalıktan incinmezdim. Bir başka yere gitmeye de gücüm yetmiyordu. Bir gece, Şeyh İsmail sema' hâlindeyken başımın ucuna geldi ve "Kalkmak ister misin?" dedi. Ben de, "Evet" dedim. Elimi tuttu, bir kenara çekti ve sema' hal-kasının ortasına ilettili. Bir müddet beni devrettirdi. Daha sonra bir duvara dayadı. "Şimdi düşerim" diye içimden geçti. Kendime geldiğim zaman sağlığıma kavuştuğumu gördüm. Vücudumda hiç hastalık kalmamıştı. İçimde ona mürid olma arzusu belirdi. Ertesi gün şeyhin hizmetine vardım, irâdet elini tuttum, sülûk ile meşgul oldum. Bir müddet orada kaldıktan sonra bende bâtnî hâller-re vukuf hâsıl oldu. Bir gece hatırıma şöyle bir şey geldi: "Bâtn ilminden haberdar oldun. Zâhir ilmin ise şeyhinden çoktur." Sabahleyin Şeyh İsmail beni çağırdı: "Hemen yolculuğa çık, Ammâr-ı Yâsir'in yanına gitmen gerekir" dedi. Şeyhin bu sözleriyle, benim içimden geçene vâkıf olduğunu anladım, ama hiç belli etmedim.

Şeyh Ammâr'ın huzuruna vardım ve orada bir müddet sülûk ile meşgul oldum. Yine bir gece hatırıma bir şeyler gelmişti. Sabah olunca Şeyh Ammâr: "Necmeddîn! Kalk Mısır'a git, Ruzbihân'ın

hizmetine gir. O senin varlığını bir sille ile dimağından çıkarıp atsin” dedi. Bunun üzerine kalkıp Mısır’a gittim.

Dergâha girdiğim zaman şeyh orada değildi. Müridlerin hepsi murâkabe hâlindeydiler. Kimse benimle ilgilenmedi. Orada bir başka kimse vardı, ona “Şeyh hangisidir?” diye sordum. “Şeyh dışarıda abdest alıyor” dedi. Bunun üzerine ben de dışarı çıktım. Ruzbihân’ın az miktar bir su ile abdest aldığı görünce içimden: “Bu kadar su ile alınan abdestin sahih olmadığını şeyh bilmez mi acaba?” dedim. Şeyh abdesti tamamladıktan sonra elini yüzüme silkti, su yüzüme dokununca bende bir hâl oldu. Şeyh degâha girdi, ben de arkasından onu takip ettim.

Şeyh Ruzbihân’ın namazını bitirmesini beklerken, kendimi kaybettim. Bu esnada, kıyametin koptuğunu, cehennemin kurulduğunu, insanları tutup oraya attıklarını ve bu ateşe giden yolda bir serginin olduğunu gördüm. Bir zât onun üzerinde oturmuş, “Ben bu şahsa bağlıyım” diyen herkesi alıkoyuyor, diğerlerini ateşe bırakıyordu. Nihayet beni de tutup çektiler. Yanlarına vardığım zaman “Ben buna bağlıyım” dedim, beni de bıraktılar. Daha sonra bir tümseğe çıktım. Bir de ne göreyim! Oradaki şahıs Şeyh Ruzbihân’dır. Önüne vardım, ayağına kapandım. Enseme öyle kuvvetli bir sille vurdu ki yüzükoyun yere düştüm. Bana şöyle dedi: “Bir daha Hak ehlini inkâr etme!”

Yüzüstü düşünce, o gaybet hâlinde uyandım. Şeyhim de namazını kılmuş selâm vermişti. İleri gidip ayağına kapandım. Bu sefer şeyh, vâkıada olduğu gibi enseme bir tokat daha vurdu ve az önceki ikazını tekrarladı. Neticede bu manevî hastalık içimden çıkıp gitti. Bundan sonra bana, “Geri dön, Şeyh Ammâr’ın hizmetine gir” dedi. Ben de döndüm. Şeyh Ammâr’a da şöyle bir not göndermişti: “Şende ne kadar bakır (işe yaramaz adam) varsa gönder hâlis altın yapayım, tekrar sana göndereyim.” Ammâr’ın yanında sülûkümü tamamlayınca bana, “Hadi, Harezmi’e git!” diye emretti. Necmeddin Kübrâ, “Orada tuhaf insanlar vardır, tasavvufu ve kıyamette müşâhedeinkî inkâr ediyorlar” dedi ve gitmek istemedi. Ama şeyhi, “Yürü, korkma!” dedi. Bunun üzerine o, Harezmi’e gitti, tarikatını yaydı, irşadla meşgul oldu ve etrafına da pek çok mürid toplandı.⁶⁷

67. Câmî, *Nefehât*, ss. 592-594.

Sonuç olarak, Câmî’nin eserinde Necmeddin Kübrâ ile ilgili anlatılanlar temelde iki kaynağa dayanmaktadır. Bunların ilki Sistânî’nin *Çihil Meclis*’i, ikincisi ise Hârezmi’nin *Cevâhiru’l-Esrâr*’ıdır. Fakat *Çihil Meclis*’te Baba Ferec’ten hiç bahsedilmemektedir. Mevcut Kübre-vî silsilelerinde de Baba Ferec yer almamaktadır. Bununla birlikte onun, Necmeddin Kübrâ’nın hadis tahsilini bırakıp tasavvufa yönelmesinde hayli etkili olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Genç Necmeddin, bu esrarengiz şahısla karşılaştıktan sonra yazı ve rivayeti bırakıp manevî keşif bilgisine doğru kararlı bir adım atmıştır.

Fakat uzun yıllardır meşgul olduğu ilim ve yazı yazma arzusu onu bir türlü bırakmamıştır. Ne zaman tasavvufi hayata adım atıp halvete girse, kalbine doğan hatırlar onu etkilemiş ve halvetten çıkarmıştır. Mürşidleri de, çeşitli seyahatlerle onun bu yönünü törpülemek için büyük gayret göstermiştir. *Nefehât*’teki Necmeddin Kübrâ biyografisinden çıkarılabilecek bir diğer sonuç da, onun en sonunda, zâhiri ilimlerden geçip bâtınî ilimleri kendisinde toplamış bir mürşid-i kâmil hâline gelmesidir.⁶⁸

1.2.1.2. Moğollar’ın Harezmi’i İstilas ve Şehid Edilmesi

Tatarların, diğer adıyla Moğolların İslâm diyarına girişleri hâdisesini kaleme almaktan yıllarca çekindim. Bu olayları kaydetmeyi hiç de istemiyordum. Bazen bunu yazmanın gereğine inanıyor, bazen de vazgeçiyordum. İslâm’ın ve Müslümanların ölüm haberlerini ve başlarına gelen büyük felâketi yazmak kimin kolayına gelebilir? Keşke annem beni doğurmasaydı, keşke bu büyük felâketten evvel ölüp gitseydim. Adım ve sanım unutulsaydı da bu olayla karşılaşmasaydım, böyle bir olayı yaşamayaydım.⁶⁹

68. Necmeddin Kübrâ’nın şeyhleriyle yaşadıkları ile ilgili ayrıca bkz. Elizabeth Ross Alexandrin, “The Sciences of Intuition and the Riches of Inspiration: Najm al-Dîn Kubrâ in Jâmi’s Nafahât al-Uns”, ss. 284-297.

69. İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 358. Hodgson ise bu hadiseyi şu sözleriyle özetler: “Kim ne derse desin, böylesi bir terör daha önce hiç vâki olmamıştı.”

Devrin meşhur tarihçisini bu kadar hüzne boğan ve olayları yazmakla yazmamak arasında bırakan böylesine büyük bir katliamı İslâm dünyası daha önce hiç yaşamamıştı. Halkın büyük bir kısmının canını ya da malını kaybettiği bir felâketin, insanları çeşitli efsaneler ve kahramanlıklar üretmeye sevk ettiği muhakkaktır. Elbette olayların dinî, siyasî ve sosyal bazı sebepleri vardır. Fakat halkın daima bu türden hâdiseleri, büyük şahısların haksız yere öldürülmelerine veya gönüllerinin kırılmasına bağlama eğilimi vardır. İşte Necmeddîn Kübrâ'nın halk nezdinde, Harezm kuşatmasından önce, kuşatma sırasında ve şehid olurken oynadığı rolü böyle bir ortamı ve yaklaşımı göz önüne alarak yorumlamak zarûridir.

Peki, Moğol istilâsı niçin vuku bulmuştur? Menkıbelere baktığımızda, halifesi Meceddedîn Bağdâdî'nin haksız yere katledilmesi karşısında Necmeddîn Kübrâ'nın sultana cevabı, “Bunun diyeti senin başın olacak!” sözüdür. Bunu yapacak olanlar ise kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan Moğollardır. Hâdisi şu şekilde gelişmiştir:

Bir gün Bağdâdî, dervişleriyle birlikte oturuyordu. Sekr hâli kendisine galib geldi ve şöyle dedi: “Deniz kenarındaki bir kaz yumurtasıydık, şeyh ise bir kuş idi. Terbiye kanadını bizim üzerimize örttü, yumurtadan çıktık. Kaz yavrusu gibi denize gittik, o kenarda kaldı.”

Şeyh Kübrâ, kerâmet nuruyla bu sözü bildi. Dilinden şunlar döktü: “Deryada ölsün!” Meceddedîn bunu işitince korktu. Sa'deddîn Hammûye'nin huzuruna geldi, yalvarıp yakardı ve şöyle dedi: “Şeyh müsait olduğu bir zaman haber et de gidip özür dileyeyim.” Şeyh de sema' esnasında bir ara hoşhâl oldu. Sa'deddîn, Meceddedîn'e haber verince, Meceddedîn yalın ayakla geldi; içi ateş dolu bir leğeni başı üzerine koyarak pabuç çıkardıkları yerde durdu. Şeyh ona bakarak şöyle dedi: “Perişan sözlerinden özüünü dervişâne diliyorsun. Din ve imanımı selâmete iletтик; fakat başını vereceksin ve deryada öleceksin. Biz de senin ardından gideriz; nice serdarların başları ve Harezm meliki de senin yüzünden gider ve âlem harap olur.”

Şeyhin dediği bir zaman sonra zuhûr etti. Meceddedîn, Harezm'de vaaz ediyordu. Sultan Muhammed'in annesi gayet güzel bir kadındı ve onun vaazlarına, hatta bazen ziyaretine bile geliyordu. Fırsat kollayan iddiacılar, sultanın aşırı sarhoş olduğu bir gecede ona, “Ananız İmam Ebû Hanîfe mezhebince şeyhin nikâhlısı olmuştur” dediler. Sultan hayli huzursuz oldu ve “Onu Dicle'ye atın” diye emretti, attılar.

Haber Şeyh Kübrâ'ya ulaşınca şöyle dedi: “İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi raciün. Oğlum Meceddedîn'i suya attılar, öldü.” Başını secdeye koydu. Uzunca bir müddet secdeye kapandı ve secdeden kalkarken şöyle dedi: “Hz. İzzet'ten şunu istedim: Oğlum Meceddedîn'in diyetini Sultan Muhammed'in mülkünden ala!”

Sultana haber verdiler. Son derece pişman oldu. Yaya olarak Hz. Şeyh'e geldi. Bir leğen dolusu altın getirdi. Üzerine de bir kılıç ve bir kefen koydu ve “Diyet istiyorsanız işte altınlar; kısas diyorsanız işte kılıç!” dedi.

Şeyh cevap olarak, “Bu Kitap'ta takdir edildi” (İsrâ, 17/58) ayetini okudu ve “Onun diyeti senin mülkündür. Senin de, birçok kişinin de başı gider. Biz de sizin yüzünüzden gideriz” diye de ekledi. Sultan Muhammed ümitsiz bir vaziyette geri döndü. Kısa bir zaman sonra Cengiz Han hurûc etti. Olan oldu.⁷⁰

Aşağıdaki menkıbelere göre, Moğol istilâsının gerçekleşmesine neden olan olayların baş aktörü Şeyh Kübrâ, Harezm savunması sırasında da önemli görevler üstlenmiş, hem bir velî olarak çeşitli kerâmetler göstermiş, hem de kahraman bir savaşçı gibi mücadele vermiştir. Hatta şehid olurken bile kendisini öldüren kişinin Müslüman olması için gayret göstermiştir. En sonunda da hayır ve şerrin sadece Yüce Allah'tan olduğunu belirterek teslimiyet hâlindeki bir sâfi portresi çizmiştir. Onun Harezm kuşatması esnasındaki menkıbelerini takip edelim:

70. Câmî, *Nefehât*, ss. 596-597. *Hacı Bektâş Vîlâyetnâmesi*'nde geçen bir menkıbe de ise, İslâm âleminde derin yaralar açan Moğolların Bağdat'ı istilâsı ve Abbâsî hilâfetine son vermesi, Necmeddîn Kübrâ'nın rasad ilmi hakkında kaleme aldığı bir kitaba ilgi göstermeyip suya atan Abbâsî halifesinden incinmesine bağlanmıştır. Bkz. *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî-Vîlâyetnâme*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılap Yay., İstanbul, 1995, ss. 38-39.

Hülâgû akşam vakti Harezm'i kuşatınca⁷¹, "Sabahleyin şehri tassaruf altına alacağız" dedi. Fakat sabah olunca, Harezm görünmez olmuştu. Sadece halkın ve hayvanların sesi kulaklara ulaşıyordu. Bu durum, şeyhin kerâmetlerindendi. Allâme Tûsî, "Sadece Harezmli olan birisi şehri görebilir" deyince, askerler ırmak kenarındaki bir balıkçıyı tutup getirdiler. Tûsî, onu Necmeddin Kübrâ'nın yanına gönderdi ve ondan kaleyi terk etmesini istedi. Şeyh bunu yapmayacağını bildirdi. Hülâgû ona ailesiyle birlikte şehri terk etmesi konusunda izin verdi. O, bu teklif karşısında şu tarihî sözlerini söyledi: "Hayatımın en güzel günlerinde burada idim; musibet anında şehri terk etmek benim için alçaklık ve zillettir." Bu cevap üzerine Tûsî, Hülâgû'ya atları ters yönde sürmelerini, sonra da şehre girmelerini tavsiye etti. Hülâgû da bu tavsiyeyi yerine getirdi.

Bu elçilik hâdisesi vuku bulunca casuslar, Harezm yöneticisine, Necmeddin Kübrâ'nın düşmanla görüştüğünü söylediler. Sultan buna kızdı ve şeyhe düşmanla her türlü teması kesmesini emretti. Sonra müneccimlerden Moğolların ne ile meşgul olduklarını öğrenmelerini istedi. Onlar da, Moğolların atlarının Çin tarafına doğru gittiğini haber verdiler. Harezmşah Muhammed şehrin dışına çıkmak istedi; fakat Şeyh Kübrâ şehrin kapısına oturmuş, ayaklarını uzatmış ve yolu kapatmıştı. Sultan ondan ayağını çekmesini istedi. Şeyh'in ayaklarını çekmesiyle Harezm apaçık görünür oldu. Necmeddin Kübrâ şehrin dışına çıkınca Hülâgû'nun oğlu ona hücum etti ve başını kılıça kesti. Şeyh bir eliyle kendi başını diğer eliyle de katilin başını tuttu, yaşlı bir kadının bahçesine yöneldi ve orada öldü. Ölümü için "şâh-ı şühedâ" (616)⁷² tarihi düşüldü.

Arkadaşları Hülâgû'nun oğlunun perçemini Şeyh'in elinden kurtamadılar. Tûsî, "Yegâne kurtuluş yolu, bu gencin Müslüman

olmasıdır" dedi. Bunun üzerine genç kelime-i şehâdet getirdi ve Müslüman oldu. Bu sırada Necmeddin Kübrâ dile geldi ve "Biliniz ki ben onu cennete götürüyorum, Zira o benim için büyük bir ıftihardır" dedi. O anda ikisi de görünmez oldular. Hülâgû bu kızgınlıkla Harezm'i katle ve yağmaya girişti.⁷³

Nefehât'te ise, Şeyh Kübrâ'nın Harezm savunması esnasında gösterdiği kahramanlık şöyle anlatılmaktadır:

Moğollar Harezm'e geldiği zaman Şeyh, sayıları altı yüzü aşan müridlerini topladı. Moğollar Sultan Mahmud Harezmşah'ın Harezm'de olduğunu sanıyorlardı. Oysa o kaçmıştı. Şeyh müridlerinden Sa'deddin Hammûye, Radiyyeddin Ali Lâlâ ve diğer bazılarını çağırdı ve "Hemen kalkınız, memleketinize gidiniz. Doğu tarafından bir ateş yakıldı. Batıya yakın bir yere gelmiştir. Bu büyük bir fitnedir. Bu ümmet içinde onun benzeri görülmemiştir" dedi. Bazı müridleri, "Hz. Şeyh dua buyursa da, bu fitne Müslümanların diyarından defolup gitse" dediler. Şeyh,

73. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, ss. 450-452. Kerbelâi'nin aktardığı rivayette, Necmeddin Kübrâ ile Moğollar arasında elçilik yapan kişi farklıdır. Şeyhin cevabı da daha sert ve meydan okuyucu niteliktedir. Aynı zamanda geleceğe yönelik bir kerâmeti de içermektedir:

Tatar ordusu Buhara'ya ulaştığında, devrin en büyük âlimi olan Kadı Han orada idi. Onu orduyla birlikte Harezm'e getirdiler. Harezm'in kapısında vardıklarında Kadı Han onlara şöyle dedi: Sultânü'l-Meşâyih Şeyh Necmeddin Kübrâ buradadır; o ve müridleri edesizlik yapıp şehri terk etmezler. Orduyu komuta eden Cengiz Han'ın oğulları şu mesajı iletmesi için Kadı Han'ı şeyhin yanına gönderdiler: "Bizim sizinle ve müridlerinize bir işimiz yok. Şeyh lütf buyurup yakınları ve müridânî ile şehri terk etsin ki istenmeyen bir hâdise olmasın." Bu mesaj karşısında Şeyh'in cevabı şu oldu: "Eğer sizin bizimle işiniz yoksa, bizim sizinle işimiz var. Zira biz, sizin için bir dua ettik ve bu belâ, duamız sebebiyle meydana geldi. Mürvvet ve fütüvvet bakımından bu olaya boyun eğmek gerek. Biz gaza ve şehadet devletine sizin sayenizde ulaşacağız; siz de bizim sayemizde İslâm'la şerefleneceksiniz." Bu sözlerle o, Sa'deddin Hammûye'nin oğlu Sadreddin İbrahim vasıtasıyla, Sultan Saîd Gâzân Han'ın Müslüman olacağına işaret ediyordu. Bkz. Kerbelâi, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 326-327.

71. Hülâgû (ö. 663/1265), İlhanlı Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarıdır. Dolayısıyla onun Harezm'in kuşatmasına katılması tarihen doğru değildir. Bkz. Abdulkadir Yuvalı, "Hülâgû", *DİA*, XVIII, 473-475.

72. Şeyh Kübrâ'nın şehâdeti için verilen bu tarihin, Moğolların Harezm'i kuşattığı ve aldığı tarih olan 618/1221'le uyumlu olmadığı görülmektedir. Necmeddin Bağdâdî'nin şehid edildiği tarih olan 616/1219 ile karıştırılması olası muhtemeldir.

"Hayır bu bir mübrem kazadır⁷⁴, dua ile ona engel olunamaz" buyurdu. Dostları, "Davarlar hazır. Şeyh arkadaşlarıyla beraber uygun görürse, Moğollar gelmeden Horasan'a doğru yola çıkalım" diye ricada bulundular. Şeyh ise şöyle buyurdu: "Ben burada şehid olmak isterim. Dışarı çıkmak için bana izin yoktur." Daha sonra müridleri Horasan'a doğru yola çıktılar. Kâfirler şehre geldiğinde, Şeyh geriye kalan arkadaşlarını çağırıp şöyle dedi: "Hadi, kalkınız! Allah ismi uğruna O'nun yolunda savaşıalım." Kendisi de evine gitti, hırkasını giydi. Hırkanın önü açık bıraktı ve iki koltuğunun altına taşla doldurdu, eline de bir ok aldı. Dışarı çıkıp taşları bitene kadar düşmanlarını taşıladı. Taşları bitince kâfirler onu ok yağmuruna tuttular; bir ok mübarek sinesine isabet etti. Oku çekip çıkardı, oraya düştü ve vefat etti. Şehid olacağı sırada bir kâfirin perçemini tutmuştu. Şehâdetten sonra kâfirin perçemini kesinceye kadar hiç kimse o perçemi elinden kurtaramadı. Nihayet, Mevlânâ'nın bir manzumesinde bu kıssaya şu şekilde işaret ettiğini düşünenler vardır:

*Biz ol izz u kerem kavmindeniz kim
Demâdem tış idüb sâgar tutarlar
Ne şol bi-kad ü müflislerdeniz kim
Füsûn edüb bize lâgar tutarlar
Bir elden nûş edip imân şarâbın
Bir elde perçem-i kâfir tutarlar.⁷⁵*

74. Bazı âlimlere göre kazâ, herhangi bir şart ve sebebe bağlı olmayan "kazâ-i mübrem" ile şart ve sebebe bağlı kılınan "kazâ-i muallak" olmak üzere iki çeşittir. Birincisi değişmez, fakat ikincisi değişebilir. Bkz. Y. Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, XXIV, 62.
75. Bkz. Câmî, *Nefehât*, ss. 594-595. Osmanlıca metni için bkz. Câmî, *Nefehât-ü'l-Üns*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Ma'rifet Yay., İstanbul, 1980, ss. 479-480. Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde geçen bu gazelinin asıl metni ve tercümesi şöyledir:

و نه زان مغلسكان كه بر لاغر گيرند
آب حيوان بهلند و بی آذر گيرند
از ضيا شب صفات جمله ره در گيرند
چو بيند رخ ما طرب از سر گيرند
زرد رويان تو را كه می احمر گيرند
به بكي دست دگر پرچم كافر گيرند

ما نه زان محتشاميم كه ساغر گيرند
ما از آن سوختگانيم كه از لذت سوز
چو مه از روزن هر خانه كه اندر تاييم
ناميدان كه فلک ساغر ايشان بشكست
در فرو بند و بده باده كه آن وقت رسيد
به بكي دست می خالص ايمان نوشند

1.2.1.3. Kendi Cesedinin Yerini Bildirmesi ve Harezmi Halkına Müjdesi

Menkibelerde, öldükten sonra da Necmeddin Kübrâ'nın kerâmetlerinin devam ettiğinden söz edilir. *Menkabet-i Şeyh-i Kebîr* adını taşıyan, 1847 tarihli anonim bir menâkıbnameye göre, cesedinin yerini bir müridi vasıtasıyla halka bildiren, şeyhin bizzat kendisidir. Aşağıda bu menâkıbnamedeki hâdiseler kısaca zikredilecektir.

Necmeddin Kübrâ'nın aynı zamanda komşusu olan bir müridi vardı. Cemilcân⁷⁶ olmadığı zamanlarda Şeyh'e o hizmet ederdi. Moğollar Harezmi'ye girince bu kişiyi esir alıp Çin'e götürdüler. Bu falâketin ardından dokuz yıl geçince, Harezmsâh'ın yeğeni kırk arkadaşıyla beraber Harezmi'ye geri alıp orayı bir İslâm ülkesi hâline getirdiler. Fakat Şeyh Kübrâ'nın kabrine ulaşamadıkları için çok üzüldüler.

Söz konusu mürid kendi yurdunun İslâm diyarı hâline geldiğini duyunca çok sevinir ve oraya dönmek üzere yola koyulur. Giderken Kûh-i Suhan adı verilen bir dağa rastlar. Efsaneye göre bu dağın eni 250 yıllık yol, yüksekliği ise dünyayı dolaşacak kadar uzundur. Kaf dağına kadar uzanmaktadır. Mürid bu dağın eteğinde Şingan kabilesiyle karşılaşır. Kabilenin zengin bir üyesi

"Biz ne şarap kadehi elinde bulunan varlıklı, tanınmış kişilerdeniz, ne de sadece bir keçişi olan zavallı müflislerdeniz/Biz aşk ateşi ile yanıp yakılmadaki manevî lezzeti bulduğumuz için âb-ı hayâtı bırakmışız da ateş peşinde koşanlardanız/Biz herhangi bir evin penceresinden içeri "ay" gibi ışığımızı düşürürsek, o evdeki gece huyluların hepsi de kapının yolunu tutarlar/Feleğin şarap kadehlerini kırdığı ümitsiz kişiler yüzümüzü görünce, yeni baştan zevke, yeni baştan neşeye dalarlar/Kapıyı kapayınız, şarap sununuz! Senin aşkınla benizleri solmuş, sararmış âşıkların kırmızı şarabı içme zamanı geldi/Hak âşıkları bir elleriyle halis iman şarabı içerler, öbür elleriyle de kâfirin perçemini tutarlar." Bkz. Mevlânâ, *Külliyyât-ı Şems-i Tebrizi*, haz. Bedi-uzzaman Firûzanfer, İntişârât-ı Dostân, Tahrân, 1384, s. 237; Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr-Şecmeler*, haz. Şefik Can, Ötügen Yay., İstanbul, 2000, I, 325-326.

76. Bu menkıbeye göre Cemilcân, Necmeddin Bağdâdî'nin, Şeyh-i Kebîr de Necmeddin Kübrâ'nın meşhur bir lâkabıdır. Bkz. *Menkabet-i Şeyh-i Kebîr*, vr. 23b.

onun yabancı olduğunu anlayınca şöyle bir teklifte bulunur: "Sen bana bir gün hizmet et, ben seni bir yıl boyunca besleyeyim." Mürid bu teklifi kabul eder. Aradan bir yıl geçince, ikisi bir öküz alıp dağın eteğine gelirler, öküzü kesip yerler. Sonra o zengin kişi, müridi öküzün derisine sarar ve şöyle der: "Biraz sonra bir kuş gelecek, seni öküz sanıp dağın tepesine çıkaracak. Yukarı çıkarınca deriyi delecek ve bakacak ki bir insan, senden ürüp kaçacak. Sen de etrafındaki değerli taşları aşağıya yuvarlayacaksın." Mürid denileni yapar ve la'l, yakut ve zümrüt gibi taşları aşağıya atar. Aşağıdaki kişi onları çuvala doldurur ve hemen kaçmaya başlar. Adam yukarıdan "Beni bırakma!" diye bağırınca ona şöyle seslenir: "Etrafına bir bak, ne görüyorsun?" Mürid etrafta birçok insan kemiyi olduğunu fark eder. Aşağıda devam eder: "Onlar, benim senin gibi yukarıya gönderdiğim insanların kemikleridir" der ve hemen orayı terk eder. Mürid çaresizlik içinde gözyaşı döker ve şeyhinden himmet ister.

Bu sırada yorgunluktan uyuya kalır ve rüyasında şeyhi Necmeddin Kübrâ'yı görür. Şeyh ona, "Uyandığında yanbaşında bir tilki olacak, onu takip et" uyarısında bulunur. O da uyanınca denileni yapar ve tilkinin peşinden gitmeye başlar. Sonunda siyah, süslü bir eve gelirler. Bu evin içinde Şeyh-i Kebîr, Cemilcân, Şeyh Şerefeddîn b. Hâcib ve Şeyh Şihâbeddîn vardır. Necmeddin Kübrâ ona "Sen büyük bir tehlikeden kurtuldun, bizimle kalacak mısın yoksa yurduna mı döneceksin?" diye sorar. Mürid yurduna dönmeyi tercih eder. Bunun üzerine şeyh ona bir karpuz çekerdiği verir ve der ki: "Bugün millet bu karpuzla 'şehit'i" adını veriyor. Bu karpuzun çekirdeği beyaz, içi ise kırmızı olur. Bu çekirdeği falan yerdeki igde ağacının yanına ekersin, bundan iki karpuz çıkar. Arkadaki karpuzu yiyebilirsiniz, fakat öndekine sakın dokunmayın. Onun altında benim cesedim vardır. Harezmsâh'a söyle, mahzun olmasın. Harezim halkının tevbesi kabul edildi; bir daha saldırıya uğramayacaklar."

Sonra Cemilcân'a bu müridi götürmesini söyler. Cemilcân, onun elinden tutar; üç adım atar atmaz, "Şimdi gözünü aç" der. Mürid kendini yurdunda bulur. Onu görünce, akrabaları ve arkadaşları hâl hatır sorarlar ve o da başından geçenleri bir bir anlatır. Hepsî evliyanın kerâmetine inanırlar. Sonra Harezmsâh'ın yanına gidip çekirdeği ona teslim eder ve Necmeddin Kübrâ'nın söylediklerini

aktarır. Sultan bunları duyunca çok mutlu olur; fakirlerden üç yıl vergiyi kaldırır ve o müridi de önemli bir makama tayin eder.⁷⁷

1.2.1.4. Fahreddîn Râzî İle İlişkileri

Fahreddîn Râzî 543/1149-606/1209 yılları arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaşamış ve İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında eserler vermiş önemli bir âlimdir. Onun özellikle akılcı ve kelâmî yönü ön plandadır. Bundan dolayı tasavvufa ve sûfilere muhâlif biri gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat bu durum gerçekleri yansıtmamaktadır. Râzî her ne kadar sûfîyâne bir hayat sürmemişse de, tasavvufu inkâr eden biri değildir. Aksine, tefsirinde tasavvufî tabirleri ve sûfilerin dayandıkları hadisleri tenkit etmeden kullanan, kalbine doğan sırlardan söz ederek, bunların izah edilemeyeceğini, ancak yaşanarak anlaşılabileceğini belirten; vaaz ve nasihatlarında ağlayan, dünyayı zemmeden sözler söyleyen ve en önemlisi de aklın yetmezliğini ifade ederek, ilhâmın önemine değinen⁷⁸ bir âlimdir. Hatta o tefsirine *Mefâtihu'l-Gayb* (Gaybın Anahtarları) gibi tasavvufî bir isim vermiştir. Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ve diğer bazı sûfilerin Râzî aleyhindeki sözleri⁷⁹, onun şahsını değil, temsil ettiği akılcı ve kelâmcı zümreyi hedef almaktadır.

77. *Menkabet-i Şeyh-i Kebîr*, vr. 23b-33a. Yazar bu menkıbeyi şöyle bitirir: "Kim Necmeddin Kübrâ'nın müridiye 11 Fâtîha, 11 İhlâs, 11 salavât okusun ve sevabını ona bağışlasın. Eğer müridi olmak isterse ya 11 tille (altın) ya da 11 koyun versin; eğer fakirse 11 tenge (para) hediye etsin. Böylece onun müridi olur."

78. Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yay., İzmir, 1996, s. 91-93.

79. Bu konuda bkz. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, Cilt: 6, Sayı: 14, 2005, ss. 296-300. Sûfiler Râzî'yi hep eleştirmemişler, bazen de ondan, kendisinden ders alınabilecek büyük bir âlim diye söz etmişlerdir. Meselâ Sîgnâkî'nin yazdığı menâkıbnamede, Ahmed Yesevî'nin zâhiri ilimlerde İmam Fahreddîn Râzî'nin talebesi olduğu ve onun 73 ilimde ders verdiği kaydedilir. Necdet Tosun, "Yesevî'nin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb", *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 1997, ss. 78-79.

Necmeddîn Kübrâ ile Fahreddîn Râzî aynı zaman diliminde ve yakın coğrafyalarda faaliyetlerde bulundukları için, karşılaşmış ve fikir alışverişinde bulunmuş olmaları son derece tabiidir. Fakat her iki taraf da böyle bir durumdan söz etmemektedirler. Tasavvufî kaynaklarda anlatılanlar ise, daha çok Şeyh Kübrâ'yı yüceltmeyi ve Râzî'yi küçük düşürmeyi hedefleyen menkıbelerdir.

Biz burada Kübrâ ile Râzî arasında cereyan ettiğinden bahsedilen bazı menkıbevî rivayetlere yer vereceğiz. Bunların birçoğu zaten birbiriyle benzeşmektedir. Daha sonra da bu anekdotları nasıl anlamamız gerektiği hakkında kısa bir yorumda bulunacağız:

İki kelâm imamı Necmeddîn Kübrâ'nın yanına geldi. Bunlardan biri Ebû Abdullah er-Râzî, diğeri Mu'tezile kelâmcılarından birisi idi. Dediler ki: "Ey şeyh! Yakın ilmini bildiğinizi duyduk." Şeyh, "Evet, ben yakın ilmini biliyorum" dedi. "Bu nasıl mümkün olur? Biz sabahtan beri karşılıklı münazarada bulunuyoruz, içimizden biri diğerine karşı ikna edici bir delil ortaya koyamadı" dediler. Şeyh, "Sizin dediklerinizi anlamadım, fakat ben ilm-i yakını biliyorum" diye karşılık verdi. "O hâlde ilm-i yakını bize tanıttır" demeleri üzerine şeyh, "Bize göre yakın ilmi, nefslere gelen ve onların reddedemediği vâridâtır" buyurdu. Şeyhin söylediğini tekrar etmeye başladılar ve bu cevabı oldukça beğendiler. "Buna ulaşmanın yolu nedir?" diye sorduklarında şeyh, "İçinde bulunduğunuz durumu terk edip, zikir ve ibadet gibi Allah'ın emrettiği şeylere yönelmektir" dedi. Bunun üzerine Râzî, "Benim meşgalem çok" diye söylendi. Öbür Mu'tezilî ise, "Benim bu vâridâta ihtiyacım var; zira kalbimi şüpheler yakmış durumda" dedi ve şeyhe bağlanıp zikir ve halvet yolunu tuttu.⁸⁰

Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî'nin *Yenbûu'l-Esrâr fî Nesâihi'l-Ebrâr* adlı eserinin "Hikâyet-i Sefer-i Fahr-i Râzî be-Hârezm ve Mülâkâteş bâ-Şeyh Necmeddîn Kübrâ" başlıklı bölümünde, Râzî'nin Hârezm'e gelişinin, onu karşılamak için yapılan hazırlıkların ve Nec-

meddîn Kübrâ ile görüşmesinin daha ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı görülmektedir.

Fahreddîn Râzî bu ziyaret esnasında çeşitli konuşmalar yapmış, Allah'ın varlığına dair deliller öne sürmüş, daha önce hiç duyulmayan bilgilerden bahsetmiştir. Bu meclislerden birinde Şeyh Kübrâ'nın aşâbından bazı kişiler de bulunmaktadır. İmam Râzî'nin sözlerinden bir kısmını Şeyh'e aktardıklarında o, "Keşke biz de o meclisten istifade etseydik" diye söylenir. Bu söz Râzî'ye ulaştı, Şeyh'le tanışmaya gider. Burada İmam Fahreddîn, yüz delilden birini seçer ve onun doğruluğunu isbat etmeye çalışır. Şeyh bu delilin öncüllerinden birinin yanlış olduğunu söyler ve düzeltir. Râzî her ne kadar çabalasa da bu işin altından kalkamaz. Şeyh şöyle buyurur: "Yüce Allah'ın vahdâniyeti senin katında bu delille sabitse, bu delil bâtil olduğunda onun medlûl de mi bâtil olur? Hakk'ı öyle bir delille bil ki, zevâli mümkün olmasın." Bunun üzerine Râzî ona, "Allah'ı ne ile bildin?" diye sorar. Şeyh, "Kudsî vâridler ve ünsî müşâhedelerle." diye cevap verir. Aralarındaki konuşma bu şekilde bir süre daha devam eder ve sonunda Şeyh Kübrâ, Râzî'yi tarikatına kabul eder, zikir telkininde bulunur ve onu halvete sokar. Hz. Şeyh zaman zaman onun durumunu kontrol eder. Fakat Fahreddîn Râzî'nin zihni, uzun yıllardır ülfet ettiği ilimlerden ve incelikli konulardan bir türlü sıyrılmaz. Şeyh ona, bu yolun farklılığı sadedinde şu iki beyti okur:

*"Asla Hidâye ile hidâyete ulaşılamaz.
Asıl olan nükte sözle çözülemez/halledilemez.
Ne zaman Keşşâf'ın sözünden keşf müyesser olmuş,
Ve Makâmât'ı incelemekten hâsıl olmuş makâmırlar!"*

İmam Fahreddîn, dostun halvethânesi olan gönlü ağıyardan hâlî kılamayınca, abdest tazeleme bahanesiyle halvethânedan çıkar ve Herat'a doğru kaçar, gider.⁸¹

80. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad, 1381, IV, 43-44.

81. Molla Hüseyin Hârezmî'nin "Hikâyet-i Sefer-i Fahr-i Râzî be-Hârezm ve Mülâkâteş bâ Şeyh Necmeddîn Kübrâ" başlıklı yazısı, künyesi verilen şu makalenin ek kısmında verilmiştir. Bkz. Purcevâdî, "Râbita-i Fahr-i Râzî

Bir gün Râzî, etrafındaki kalabalık bir talebe grubuyla Necmeddin Kübrâ'nın elinden tarikat almak için gelmişti. Şeyh, "Ey kardeş! Seni buraya getiren sebep nedir?" diye sorunca, Râzî, "Ma'rîfetullah'a ulaştırarak yolu talep etmeye geldim" dedi. Şeyh, "Sen buna güç yetiremezsin" deyince Râzî, "İnşallah yapabilirim" diye ısrarcı oldu. Bunun üzerine Şeyh, nakibine halvet kapısını açmasını ve onu halvete sokmasını söyledi. Sonra Allah'a yöneldi ve Râzî'nin sahip olduğu bütün ilimleri ondan alıverdi. Râzî bunu hissedince olanca gücüyle "Dayanamam! Dayanamam! Dayanamam!" diye bağırdı. Sonra şeyh onu halvetten çıkardı ve şunları söyledi: "Doğruluğun beni şaşırttı. Ey Fahrreddin! Arkadaşlarına baş olma ve onlara üstünlük taslama sevgin varken, Allah'a kul olmayı nasıl istersin! Sana düşen O'ndan başkasına güvenmemek ve herhangi bir varlık iddiasında bulunmamak değil mi?" Bunları işiten Râzî ağlayarak, "Muhakkak ki biz kaybettik, başkaları kazandı" dedi. Şeyh ona şunları söyledi: "Artık tanıdıklarımızdan oldun; ashâbımızdan olmanı isterdik, ama takdir böyleymiş. Hadi, memleketine selâmetle git."⁸²

Aşağıdaki rivayete göre, her ne kadar Râzî, Necmeddin Kübrâ'yı terk etmişse de, şeyh onu sekerât hâlinde, zor durumda bırakmamış ve yardım elini uzatmıştır. Yani onun bu dünyadan imanlı bir şekilde gitmesini sağlayan kişi meşâyih'ten biridir. Bu da sûfîlerin kendi yollarında olmayanlara, hatta karşı olanlara bile yardım edebileceklerini ve ne kadar merhametli olduklarını göstermektedir:

bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", ss. 72-77. Benzer bir rivayet için bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2006, I, 410-411.

82. Abdülvehhâb eş-Şârânî, *el-Ecvibetü'l-Mardıyye 'ani'l-Fukahâ ve's-Sûfiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1301, vr. 113a-113b. Aynı rivayet için ayrıca bkz. Nebhânî, II, 504-505. Bu rivayet, biraz kısaltılmış bir halde, Necmeddin Kübrâ yerine Necmeddin Dâye'ye atfedilerek Bursevî tarafından da aktarılır. Bkz. İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul, 1997, II, 398.

Fahreddin Râzî, Şeyh Kübrâ'nın sohbetinden ayrılıp vatanına dönünce hastalandı. Hâl-i ihtizârında iblis-i lâin onunla mu'ârefe etti ve vücûd-ı Hak Teâlâ için saydığı delilleri birer birer ibtâl etti. Nihayet bir delili kaldı. O delilin dahi reddi sadedinde idi ki ıstıraba düştü. Şeyh hazretleri oturduğu mecliste nûr-ı bâtin ile onun hâline vâkıf olup, ehl-i meclise bu hususta izahât verdi. "Fahr-i Râzî birkaç gün fukara ile vakit geçirdi. Düşmanın galib olduğu ve imanının tehlikeye düştüğü bu anda, ona yardımdan sarf-ı nazar etmek mürtuvvet değildir" buyurdu; rûhâniyeti ile onun imdadına yetişip dedi ki: "Ey Râzî! O lâine cevaben de ki: Fecr-i Sâdik bize Hakk'ın vahdâniyetinden haber verdi ve onun haberiyle bildim ki Hak birdir." Bu ikrâr ile şeytanın şerrinden kurtuldu.⁸³

Kerbelaî ve Taşköprüzâde (ö. 968/1561)'nin kaydettiği iki rivayet, daha iyimser bir bakış açısına sahiptir. Bunlara göre Râzî, müridlikte sebat etmiş gibi görünmektedir. Kerbelâî'nin anlatımında o, Necmeddin Kübrâ'nın yanına bir süre himayesini de gördüğü Harezmşah Devleti'nin sultanı Muhammed ile birlikte gitmiş ve şeyhe mürid olmuştur.⁸⁴ Taşköprüzâde'nin naklettiği menkıbe ise Râzî, Şeyh Kübrâ'nın yanında seyr ü sülûkünü bitirdikten sonra *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirini yazmaya başlamıştır. Ona bu ilhâmı sağlayan aldığı tasavvufî eğitimidir.⁸⁵

Netice itibarıyla, bütün bu sıraladığımız rivayetlerde ve menkıbelerde konu dönüp dolaşıp Allah'ın vahdâniyetinin aklı delillerle ve çıkarımlarla bilinip bilinemeyeceği tartışmasına gelmektedir. Râzî'nin yüz deliline karşılık, Necmeddin Kübrâ'nın vâridâtı veya başka bir deyişle Hakk'ın yalnızca Hak'la bilinebileceği görüşü öne çıkarılmaktadır. Aslında bu, ilk devirlere kadar uzanan ve sûfîlerle mütakellimler

83. A. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Mehmet Demirci-Süleyman Gökbulut-Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2008, X, 604-605.

84. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 325-326; Bu rivayet kısmen *Mecâlisü'l-Uşşâk*'ta da yer almaktadır. Bkz. Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 69b.

85. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Sıyade fi Mevzûâtü'l-Ulûm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1985, II, 107-108.

arasındaki farklı bakış açılarından kaynaklanan bir sorundur. Râzî bu-rada kelâm ilmini, Şeyh Kübrâ da tasavvufu temsil etmektedir. Bilindiği üzere kelâm da akıl, rey, istidlâl; tasavvufta ise gönül, aşk ve zevk en önemli bilgi kaynağıdır. Aslında iki ilim dalı da kendi metodolojileri ve epistemolojileri açısından gerekenleri yapmaktadır. Bunu çatışma değil, İslâm düşüncesinin bir zenginliği saymak daha makul görünmektedir. Ancak eski kaynaklarda bu bakış hâkim olmamış, genellikle akıl-gönül ayrılığı ve bunu temsil eden şahısların ihtilâfları ön plana çıkarılmıştır.

Bahâeddîn Veled, Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ'nın, Râzî'ye yönelik eleştirileri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bahâ-i Veled, Râzî'yi bid'atçı diye nitelemekte ve onu vesvese ve boş hayâl peşinde koşmakla suçlamaktadır.⁸⁶ Şems'in tenkitleri daha serttir. Ona göre, tasavvufî manaları öğrenmekle, tartışmakla anlamak mümkün olsaydı, Bâyezîd ile Cüneyd'in yüz yıl Fahr-i Râzî'ye çömezlik etmeleri gerekirdi; hâlbuki yüz bin Râzî, Bâyezîd'in yolunun toprağına bile erişmez.⁸⁷ Mevlânâ'nın Râzî hakkındaki sözleri, babasının ve Şems'ininkilere göre daha yumuşaktır. O da sembolik bir anlatımla ilâhî hakikatlerin inceliklerinde aklın yetersizliğine dikkat çeker ve felsefecilerin istidlâllerinin zayıflığını vurgular.⁸⁸

Aynı dönemde yaşadıkları için, iki zümre arasındaki fikrî ayrışmanın bu iki şahsiyete, yani Râzî ve Kübrâ'ya atfedilmesi son dere-

86. Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, haz. Tahsin Yazıcı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2001, I, 170.

87. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, çev. M. Nuri Gençosmanoğlu, Ataç Yay., İstanbul, 2006, s. 79.

88. Mevlânâ eserinin iki yerinde Râzî'nin adını anarak onu eleştirir. Bir yer de şöyle der: "Dirisin; ölü yıkayıcı seni hiç yıkar mı? İsteklisin; istediğin seni hiç ister mi? Bu bahiste akıl yol görseydi; Fahreddîn-i Râzî din sırrını bilirdi. Ancak "tatmayan bilmez" olduğu için aklı ve hayâl edişleri şaşkınlığını arttırdı." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul, 2004, II, 289. Diğer bir yerde de şunları söyler: "Tavşan aslanı zindana yerleştirdi. Tavşandan aciz kalan aslana utanç! Bu utanç içinde, ama şaşılacak şey bu anda kendisi için "Fahr-i din" lâkabının söylenmesini ister. Ey bu kuyunun dibinde yalnız aslan olan sen! Nefs, tavşan gibi kanını döküp içti." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 80.

ce doğaldır. Zaten Râzî gibi kuvvetli aklı melekeye sahip bir kişinin karşısına, daha çocukluktan itibaren akranlarını geride bırakan ve bu yüzden kendisine "et-Tâmmetü'l-Kübrâ" denen bir şahsı koymak gerekiyordu. Râzî'yi ancak o mağlûb edebilir ve kendisine bağlayabilirdi.

Rivayetlerden çıkarılabilecek diğer bir sonuç da, kalbi, uzun zamandır meşgul olunan ilimlerden, delillerden ve mâsivâ dediğimiz Allah'ın dışındaki ilgi ve bağlantılardan koparmadıkça ma'rifetullahaya ulaşamayacağıdır. Nitekim Râzî, yıllardır çalışıp çabalayarak oluşturduğu ilmi ve felsefî birikimini bir kenara bırakamamış ve bundan dolayı gerçek bilgiye, yani Allah'ı tanımayı sağlayan ma'rifete vasil olamamıştır.

1.2.2. Tarihî Hayatı

İtiraf etmeliyiz ki, Necmeddîn Kübrâ'nın tarihî hayatı, menkubî hayatı kadar zengin ve renkli değildir. Ölümünün ardından yaklaşık sekiz yüz yıl geçmiş bir zâtın, hele bu kişi bir sûfi ve tarikat kurucusu olursa, gerçek bir portresini çıkarmanın ne kadar zor olacağı âşikârdır. Dolayısıyla bizim burada yapamaya çalışacağımız, çeşitli kaynaklarda onunla ilgili anlatılanları mukâyeseli bir şekilde değerlendirmek ve şeyhin doğru bir monografisini ortaya koyabilmektir. Bu süreci de çeşitli başlıklar altında tasnif etmenin daha sistematik ve anlaşılır olacağına inanıyoruz.

1.2.2.1. Künye ve Lâkabları

"Kinâye" ile aynı kökten gelen "künye", "Ebu'l-Kâsım, Ebû Bekr, Ümmü Seleme" gibi kişinin daha çok ilk çocuğına izafetle anılmasını ifade eder. Bununla birlikte künye "Ebu's-Seyf, Ebu'l-Hakem" gibi öne çıkan bazı özelliklere, maharete ve kabiliyete göre de verilmektedir.⁸⁹

89. Nebi Bozkurt, "Künye", *DİA*, XXVI, 558-559.

Necmeddîn Kübrâ'nın asıl künyesi "Ebû Abdullah"tır⁹⁰; fakat aşağıda görüleceği üzere, Hz. Peygamber tarafından ona verilen "Ebu'l-Cennâb" künyesi ön plana çıkmış ve diğeri neredeyse unutulmuştur.

"Lâkab" ise bir kimseye herhangi bir münasebetle, sonradan takılan ad, takma ad demektir. Övgü veya yergi ifade eden isim ve sıfat manasına da gelmektedir.⁹¹

Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilen bir künye ve beş de lâkab meşhur olmuştur. Bunların içinde de en fazla kullanılanları "Ebu'l-Cennâb" ile "Tâmmetü'l-Kübrâ"dır. Aşağıda söz konusu künye ve lâkablar hakkında bilgiler verilecektir.

I. Ebu'l-Cennâb:

"Korkanların, çekinenlerin babası" şeklinde dilimize çevirebileceğimiz bu künyeyi, Necmeddîn Kübrâ'ya, hadis tahsili sırasında gördüğü bir rüyada bizzat Hz. Peygamber vermiştir. Bu tecrübe onun hayatında son derece önemlidir. Belki de o, böyle çarpıcı bir hâdiseden sonra tasavvufî hayata yönelmiş ve şeyh arayışına girişmiştir. Şeyh Kübrâ bu olayı şöyle anlatmaktadır:

Künyeme gelince, onun hikâyesi de şöyledir: Hâfız Silefi İsfahânî'den, İskenderiyye'de hadis dinliyordum. Bu yaşlı âlim mezhbe Şâfi'î, itikadda selefi idi. Yaşı yüzün üstündeydi. Yine gaybet hâlinde olduğum bir sırada Rasûlullah'ı, yanında ikinin ikincisi (Hz. Ebû Bekr) olduğu hâlde benimle oturur bir ziyarette gördüm. O kadar ki dizi dizime değdi. O anda bana, her gün Kur'an-ı Kerim'den onun için okuduğum çeşitli virdlerimin olduğu ilhâm edildi. Hemen virdimi okumaya başladım. Bitirince, Rasûlullah bunu çok iyi bulduğunu ifade ederek, "İşte böyle gündüz hadis dinle, gece de Kur'an oku" dedi.

90. Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysi*, s. 1.

91. İlhan Ayverdi, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005, II, 1843; Nebi Bozkurt, "Lakap", *DA*, XXVII, 65.

Daha sonra kendisinden künyemi sormam ilhâm edildi ve sordum: "Ya Rasûlullah! Benim künyem Ebu'l-Cenâb mıdır, yoksa Ebu'l-Cennâb mıdır? Benim nefsim Ebu'l-Cenâb şeklinde olmasını istiyor." Rasûlullah "Hayır, künyen Ebu'l-Cennâb'dır" dedi. O zaman yanındaki arkadaşı da "Evet ya Rasûlullah! O Ebu'l-Cennâb'dır" diye tasdik etti. İşte bu iki isim dünya ve âhiretin sırrına sahiptir. Eğer Ebu'l-Cenâb deseydi, ben dünyaya sahip olacaktım. Ebu'l-Cennâb dediği için, Allah'ın izni ile ikisinden de uzak kalıyorum.⁹²

II. Tâmmetü'l-Kübrâ:

Necmeddîn Kübrâ'ya bu lâkab, gençlik yıllarında ilmi konulardaki kuvvetli zekâsı ve tartışma gücü dolayısıyla hocası veya arkadaşları tarafından verilmişti. Henüz tasavvufî hayata yönelmeden önceki dönemlerde o, ilim tahsili ile meşguldü. Münazara ve münakaşa ettiği herkese galib geliyordu. Bunun için kendisine, Kur'an-ı Kerim'deki "Her şeyi bastıran o büyük felâket geldiği zaman" (Nâziât, 79/34) ayetinden mülhem olarak "büyük yumruk, şiddetli darbe ve büyük felâket" anlamlarına gelen "et-Tâmmetü'l-Kübrâ" lâkabını taktılar. Zamanla "Tâmm" kelimesi unutuldu, "Kübrâ" ile anılır oldu.⁹³ Bazı kimseler, "Necmeddîn el-Küberâ" şeklinde telâffuz edildiğini, daha sonra hafifletilerek Kübrâ olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁴

92. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 150. (Kitap boyunca, Necmeddîn Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl*, *Risâle İle'l-Hâim* ve *Usûlü'l-Aşere* adlı eserlerine yapılan tüm atıflarda Mustafa Kara'nın tercümesi esas alınmıştır.)

93. Bkz. Câmî, *Nefehât*, ss. 590-591; Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 70a; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 40; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 72; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 103; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, III, 35; Mirzâ Muhammed Ali Müderris, *Reyhânetü'l-Edeb fi Terâcimi'l-Ma'rûfin bi'l-Künyeti Evi'l-Lakab yâ Künâ ve'l-Lakab*, Kitâbü'rûşî-yi Hayyân, Tebriz, trs., VI, 143.

94. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, VII, 263; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, II, 353; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VIII, 25; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I, 59.

III. Necmeddîn:

“Dinin yıldızı” anlamına gelen bu lâkab ona, Şeyh Kübrâ’nın menkıbevi hayatı kısmında bahsedildiği gibi, Bağdat’ta intisâb ettiği Şeyh İbrahim tarafından verilmiştir.⁹⁵

IV. Şeyh Velî-tırâş:

Heykel yontana “heykeltıraş” dendiği gibi, insanların kaba ve çirkin özelliklerini yontup onları güzel ve kâmil hâle getirene “velî-tırâş” denmektedir. Bu lâkab, Necmeddîn Kübrâ’ya kısa sürede çok sayıda mürîd ve velî yetiştirmesinden ötürü verilmiştir. Bunun sebebi de şeyhin nazarının çok tesirli olmasıdır.⁹⁶ Buna delil sayılabilecek şöyle bir olay nakledilmektedir:

Bir gün, bir tüccar dinlenmek için Necmeddîn Kübrâ’nın dergâhına geldi. Şeyh kuvvetli bir hâl içindeydi. Nazarı o tüccara değince, bu kişi hemen velâyet mertebesine ulaştı. Şeyh sordu: “Hangi vilâyettensin?” Tüccar “falan vilâyetten” deyince, Şeyh Kübrâ, memleketindeki insanlara Hak yolunu göstermesi için o kişiye irşad icâzeti verdi.⁹⁷

V. Şeyh-i Kebîr:

“Büyük Şeyh” anlamına gelen bu lâkabın, bir menâkıbnameye isim olacak kadar yaygın bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁹⁸

VI. Ebu’l-Hâris:

“Arslan babası” manasına gelen ve kaynaklarda pek geçmeyen bu

lâkab, sadece Kerbelâî tarafından zikredilmekte ve şeyhin bu ismi almasına dair aşağıdaki hâdise aktarılmaktadır:

Bir gün, zikirle meşgul olan bazı kişiler Necmeddîn Kübrâ’nın yanından geçti. Şeyh bunları duyunca kendini kaybetti, etrafında dönmeye ve zikretmeye başladı. Yol üzerinde bir kuyu vardı, fakat şeyh bunu fark etmedi ve kuyunun içine düştü. Allah Teâlâ kuyunun başına birkaç tane arslan gönderdi, onlar birbirlerinin ayaklarından tutup kuyunun içine sarktılar. Allah ona şöyle hitâb etti: “Ey Ebe’l-Hâris! Arslanın ayağından tut ve Yûsuf gibi kuyudan dışarı çık; zira Mısır’daki dervişler senin cemalini görmeyi arzu ediyorlar.” Şeyh de “Allah’ın ipine sarılız” ayetini okuyarak, arslanın ayağından tuttu ve yukarı çıktı. Böylece “Ebu’l-Hâris” lâkabını da almış oldu.⁹⁹

1.2.2.2. Doğumu, Ailesi ve Gençlik Yılları

Kübreviyye tarikatının kurucusu Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Abdullah el-Hivekî 540/1145 yılında¹⁰⁰ Harezm/Hive’de¹⁰¹ dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda bu hususta herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Muhtemelen ticâretle uğraşan babası Şeyh Nâsireddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah (ö. ?), hem âlim hem de sûfî bir kişidir.¹⁰² Şeyh Kübrâ bir vâkıasından bahsederken, annesinin de sâliha bir kadın olduğunu ve kendisini şeyhine karşı gelmemesi hususunda uyardığını söylemektedir.¹⁰³

Necmeddîn Kübrâ’nın eşi ve çocukları hakkında çok az bir malûmâta sahibiz. Bu konuya dair tek bildiğimiz, onun Mısır’da intisâb et-

99. Kerbelâî, *Ravzâtü’l-Cinân*, II, 320.

100. Simnânî, *Tezkiretü’l-Meşâyih*, s. 317; Nurbahş, *Silsiletü’l-Evliyâ*, s. 48; Şüsterî, *Mecâlisü’l-Mü’minin*, II, 75.

101. Hive, Harezm’e bağlı bir köydür. Bkz. Kazvinî, *Âsârü’l-Bilâd*, s. 568; Sa-fedî, *Kitâbü’l-Vâfi*, VII, 263; Zehebî, *el-Iber*, III, 177; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirin*, I, 59.

102. Kerbelâî, *Ravzâtü’l-Cinân*, II, 322.

103. Kübrâ, *Risâle fi’l-Halve*, vr. 17a-b.

95. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, s. 441-442.

96. Hârezmî, *Cevâhiru’l-Esrâr*, I, 90; Mirzâ Müderris, *Reyhânetü’l-Edeb*, VI, 143.

97. Câmî, *Nefehât*, s. 591.

98. *Menkabet-i Şeyh-i Kebîr*, vr. 23b-33a.

tiği Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısıf'nin yanında, şeyhinin kızıyla evlendiği ve bu izdivacdan iki oğlunun dünyaya geldiğidir.¹⁰⁴ Kendisine Ebû Abdullah künyesinin verilmesinden, ilk oğlunun adının Abdullah olduğunu anlıyoruz. Şeyhin ailesiyle alâkalı zikredebileceklerimiz sadece bunlardan ibarettir.

Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgiye göre, Harezmi'nin diğer bütün bölgeleri Hanefî olmasına rağmen, Şeyh Kübrâ'nın doğum yeri olan Hive halkı Şâfi'î mezhebine bağlıydı.¹⁰⁵ Dolayısıyla o da Şâfi'î idi¹⁰⁶ ve tasavvufa yabancı olmayan bir aileden geliyordu. İlk tasavvufî bilgilerini babasından almıştı.

Kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ'nın Türk asıllı olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat Türklerin Harezmi'ye yerleşmelerinin V-VII./XI-XIII. yüzyıllar arasında, yani burayı Selçuklu sultanlarına bağlı beylerin idare ettikleri devirde gerçekleştiğini¹⁰⁷ kabul edersek, onun Türk bir aileden gelmesinin ihtimal dahilinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira Harezmsahlar Devleti'nin yöneticileri Türkçe isimler kullanıyorlardı; fakat resmî dil Farsça idi. Şeyhin de hem Farsça, hem de Arapça eserler verdiğini görüyoruz.

Necmeddîn Kübrâ, gençlik çağlarında hadis tahsiline çok meraklıydı ve bu nedenle Nişabur, İsfahan, Hemedân, Mekke, İskenderiyye ve Tebrîz gibi devrin önemli ilim merkezleri arasında uzun yolculuklar yaptı. *Fevâihu'l-Cemâl*'de onun, Bağdad, Kerbelâ ve Mağrib taraflarını da dolaştığına dair işaretler vardır.¹⁰⁸ Muhtemelen 25 yaşlarında memleketini terk edip¹⁰⁹ seyahatlere başlayan Necmeddîn Kübrâ, yukarıda zikredilen şehirlerde Ebu'l-Meâlî Ferâvî (ö. 587/1191), Hâ-

fız Ebu'l-Alâ (ö. 569/1174), Ebu'l-Mekârim Ahmed b. Muhammed el-Lebbân (ö. 597/1201), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Nasr es-Saydalânî (ö. 568/1173) ve Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180) gibi âlimlerle görüştü ve onlardan hadis okudu.¹¹⁰ Abdülazîz b. Hilâl (ö. ?), Nâsır b. Mansûr el-Feradî (ö. ?), Seyfeddîn Bâharzî ve başka bazı kişiler de şeyhten hadis rivayetinde bulundular.¹¹¹

Hânsârî, onun 568/1173 yılında Hemedân'da Ebu'l-Fazl Muhammed b. Süleyman b. Yûsuf el-Hemedânî (ö. ?)'den *Kuşeyrî Risâlesi* icâzeti aldığına dair bir bilgi vermektedir.¹¹² Buradan hareketle, biz onun tasavvufu öncelikle ilmî ve nazarî bakımdan incelediğini söyleyebiliriz. Zaten daha sonraki tarikat faaliyetleri de hep Kuşeyrî çizgisinde devam etmiştir.

1.2.2.3. Tasavvufî Hayata Yönelişi

Kübrevî literatüründe, Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî hayata yönelişi ve bazı şeyhlerle görüşmesi hakkında iki farklı anlatım söz konusudur. Bunlardan ilki, *Çihil Meclis* kaynaklıdır ve menkıbevî yönü ağırlıktadır. *Nefehât* yazarı Câmî, bazı eklemelerle bu rivayetleri tekrarlamıştır. Diğer birçok eserde¹¹³ de bu anlatım kabul görmüştür.

Çihil Meclis ve onun devamı olan *Nefehât*'in verdiği bilgiler, Necmeddîn Kübrâ'nın menkıbevî hayatı kısmında uzunca anlatılmıştır. Buna göre o, önce Baba Ferec'le görüşmüş, sonra İsmail Kasrî'nin

104. Hârezmi, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 91; Câmî, *Nefehât*, s. 590; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 322; Bedahşânî, *Câmiü's-Selâsil*, s. 214.

105. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 415.

106. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VIII, 25; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79.

107. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 190.

108. Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 140, 146, 154.

109. Şeyh Kübrâ'nın Harezmi'den ayrıldığına bu yaşlarda olması gereklidir. Çünkü hadis hocalarından biri olan es-Saydalânî'nin vefatı 568/1173'tür. Yani Necmeddîn Kübrâ bu sırada 28 yaşındadır. Yine aynı yıl o, Hemedân'da, Yûsuf el-Hemedânî adlı bir şahıstan *Kuşeyrî Risâlesi* icâzeti almıştır.

110. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürrîyye*, II, 371; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I, 59; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, II, 354; Meier, *Die Fewâ'ih al-Ğamâl wa-Fewâtih al-Ğalâl*, s. 11-12.

111. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, II, 354; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I, 59; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VIII, 25. İbn Hilâl sadece hadis nakletmekle kalmamış, defalarca onun yanında halvete girmiştir.

112. Bkz. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, 298.

113. Bu eserlere örnek olarak bkz. Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ*, III, 35-37; Emin Ahmed Râzî, *Heft İklim*, III, 1493-1495; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 72-75.

dergâhına konuk olmuştur. Daha sonra Ammâr'a gitmiş, Ammâr onu Ruzbihân'a göndermiş ve neticede tekrar Şeyh Ammâr'a dönen Necmeddin Kübrâ, oradan da irşad faaliyetleri için Harezmi'ye geçmiştir. Tabii bu esnada çok sayıda olağanüstü hâdise de yaşamıştır.¹¹⁴

İkincisi ise, Baba Kemâl Cendî silsilesinden, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* müellifi Kemâleddin Hüseyin Hârezmi'nin anlatımıdır. Burada da Necmeddin Kübrâ'nın aynı şeyhlerle görüştüğü nakledilir, fakat bunların sırası farklıdır. Ayrıca bu kitapta olaylar aktarılırken menkıbelerden uzak bir tarz benimsenmiştir. Kerbelâî de bazı detaylar dışında Hârezmi'yi tekrar etmektedir.¹¹⁵

Cevâhiru'l-Esrâr'ın sade anlatımına göre olaylar şöyle cereyan etmiştir: Genç Necmeddin ilim tahsili için Mısır'dayken, bir işaret üzerine Ruzbihân-ı Kebîr'in yanına gelir. Burada bir müddet halvet ve riyazetle meşgul olur; şeyhi onu çok sever ve kızıyla evlendirir. Onun bu evlilikten iki oğlu olur. İçindeki ilim aşkını bir türlü atamayan Necmeddin Kübrâ, müşşidinden izin alıp Tebrîz'e hadis okumaya gider. Orada Baba Ferec et-Tebrîzî adında meczûblardan bir dervişle karşılaşır ve ondan çok etkilenir. Baba Ferec'in işaretleriyle Hânkâh-ı Zâhîde'de halvete girer ve bir müddet sonra bu zâtın yanından da ayrılır; Şeyh Ammâr'ı bulur ve ona mürid olur. Onun yanında da bir süre terbiye görüp icâzetini aldıktan sonra Ammâr'ın işaretleriyle Şeyh İsmail Kasrî'nin dergâhına gelir. Onun elinden teberük hırkasını giyer. Kasrî ona eğitiminin sona erdiğini, Mısır'daki çoluk-çocuğunu alıp kendi vatanına dönmek için orada irşadla meşgul olmasını söyler. Necmeddin Kübrâ bu emir üzerine Mısır'a gider. O sırada iyice yaşlanmış olan Ruzbihân-ı Kebîr'i ziyaret eder; eşini ve çocuklarını alıp Harezmi'nin yolunu tutar ve orada tarikat faaliyetlerine başlar.¹¹⁶

Söz konusu kaynaklarda anlatılanlar, Necmeddin Kübrâ'nın seyahatlerini ve hangi şeyhlerle görüştüğünü anlamamız konusunda bize önemli ipuçları sunmaktadır. Fakat bu rivayetlerin çeşitli bakımlardan elekten geçirilmesi gerekmektedir. Bundan ötürü biz coğrafi ve tarihi bilgileri de hesaba katarak, onun tasavvufi hayata nasıl yöneldiğini ve kimlerle hangi sıraya göre münasebetinin olabileceğini tartışmak ve yeni bir kronoloji oluşturmak istiyoruz.

Necmeddin Kübrâ, muhtemelen yirmili yaşlarında, hadis tahsili arzusuyla Harezmi'den ayrılıp Nişabur, İsfahan ve Hemedân'ı dolaşıp İskenderiyye'ye gelmiştir.¹¹⁷ Nişabur'da Ebu'l-Meâlî Ferâvî, İsfahan'da Ebu'l-Mekârim el-Lebbân ve Ebu Ca'fer Muhammed es-Saydalânî, Hemedân'da Hâfiz Ebu'l-Alâ ve İskenderiyye'de de Ebû Tâhir es-Silefi gibi âlimlerden hadis dinlemiştir.¹¹⁸ Onun Hemedân'dayken hadisin dışında tasavvufu da ilgilendiği görülmektedir. Zira 568/1173 yılında Ebu'l-Fazl Muhammed b. Süleyman b. Yûsuf el-Hemedânî (ö. ?)'den *Kuşeyri Risâlesi* icâzeti alması¹¹⁹, bunu açıkça göstermektedir.

Tasavvuf ilmi hakkında bu önemli eseri okuyan Necmeddin Kübrâ'yı sûfiyâne bir hayata yönlendiren en çarpıcı hâdise, İskenderiyye'de Hâfiz es-Silefi'den hadis dinlerken Hz. Peygamber'i rüyasında görmesi ve kendisine onun tarafından verilen "Ebu'l-Cennâb" künyesinden bazı çıkarımlarda bulunması olmuştur.¹²⁰ Bunun üzerine o, zâhidâne bir tutum içerisine girmiş ve müşşid aramaya başlamıştır.

117. *Çihil Meclis* yazarı Sistânî, Necmeddin Kübrâ'nın Harezmi'den çıkıp Hemedân'a geldiğini, oradan da İskenderiyye'ye geçtiğini belirtmektedir. Bkz. Sistânî, *Çihil Meclis*, s. 186.

118. *Süsterî, Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriye*, II, 371; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfesssîn*, I, 59; Zehbi, *Tarihu'l-İslâm*, II, 354

119. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, 298.

120. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 150. Buna benzer bir olay Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de başından geçmiştir. O, ilk halvetlerinden birinde Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile mana âleminde görüşüğünü ve bu görüşmede Hz. Muhammed'in ona "Bana sımsıkı tutun, kurtulursun" dediğini, bu söz üzerine derhal tevbe edip Allah'a döndüğünü anlatmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs., II, 491.

114. Bkz. Sistânî, *Çihil Meclis*, ss. 186-190; Câmî, *Nefehât*, ss. 590-595. Gâzer-gâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 70a-71b; Bedahşânî, *Câmîü's-Selâsil*, ss. 216-224.

115. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 322-324. *Tarâyık* müellifi Masum Ali Şah da kaynak belirterek, aynen *Cevâhiru'l-Esrâr*'ın anlatımını eserine almıştır. Bkz. Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 104-108.

116. Hârezmi, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 90-94.

Bu arayışı esnasında o, Mısır'da yaşayan meşhur sûfî Ruzbihân-ı Kebîr'in şöhretini duymuş ve ona intisâb etmiştir. Kısa sürede şeyhiyle iyi ilişkiler kurmuş ve şeyhinin kızıyla da evlenmiştir. Necmeddîn Kübrâ, her ne kadar tasavvufî bir hayata adım atsa da, gönlündeki ilim aşkının bir türlü önüne geçememiş ve dergâha gelen bir misafirden İbn Hafede'nin Tebrîz'de *Şerhu Muhyis's-Sünne*'yi okuttuğunu işitmiş; şeyhinden izin alıp, ailesini geride bırakarak doğruca Tebrîz'e gitmiştir.¹²¹

Necmeddîn Kübrâ Tebrîz'de tekrar hadis tahsiline koyulmuştur. Fakat bir müddet sonra Baba Ferec isminde, garip davranışlar sergileyen bir dervişin karizmasından etkilenerek, ikinci şoku yaşamıştır. Bunun üzerine hadis okumayı bırakıp derhal bu şahsa bağlanmış ve bir müddet onun hankâhında halvet ve riyazet hayatı yaşamıştır. Bu esnada o, bazı manevî tecrübelerini yazmak istemiş, fakat şeyhinden gördüğü büyük tepki üzerine vazgeçmiştir.¹²² Bu durum, yani bir şeyler yazma alışkanlığının devam etmesi, onun ne ilimden, ne de tasavvufî hayattan vazgeçebildiğinin önemli bir kanıtıdır.

Baba Ferec'in yanından ayrılan Necmeddîn Kübrâ, Bitlis'te yaşayan Ammâr-ı Yâsir'i bulmuş ve manevî bir keşif üzerine ona mürid olmuştur. Bitlisli Ammâr'ın yanında da bir müddet terbiye görüp icâzetini aldıktan sonra, onun işaretiyle, Hûzistan/Dezfûl'da ikamet eden İsmail el-Kasrî'nin yanına gitmek için yola çıkmıştır.¹²³ Yolculuğu esnasında Şam'daki Hankâh-ı Kasr'da konaklamış ve İbn Asrûn'la sohbetlerde bulunmuş olması muhtemeldir.¹²⁴ Bağdat'a ve Kerbelâ'ya uğradıktan sonra Kasrî'nin meclisine ulaşan Necmeddîn, Şeyh İsmail'in terbiyesi altında artık tam anlamıyla olgun bir sûfî hâline gelmiş ve şeyhinin elinden hırka-i aslı giymiştir. Necmeddîn Kübrâ'nın sema' hakkındaki olumsuz kanâatlerinin de bu zâtın sayesinde değiştiğini söyleyebiliriz.¹²⁵ Kasrî ona, artık tasav-

vufî terbiyesinin sona erdiğini, Mısır'daki çoluk-çocuğunu da alıp kendi vatanına dönmesini ve orada irşadla meşgul olmasını söylemiştir.

Necmeddîn Kübrâ, şeyhinin bu tavsiyesi üzerine Hûzistan'dan ayrılp Mısır'a gitmiş; o sırada iyice yaşlanmış olan kayınpederi Ruzbihân-ı Kebîr'i ziyaret etmiş, ailesini alıp Harezm'e dönmüş ve tarikat faaliyetlerine başlamıştır. Bu sırada onun 35-40 yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir.¹²⁶

1.2.2.4. Şeyhleri ve Silsileleri

Necmeddîn Kübrâ, kendilerinden istifade ettiği kişilerle ilgili şöyle demektedir: "Tarikat ilmini Ruzbihân'dan, aşkı Kadî İmâm ibn Asrûn ed-Dimeşkî'den, halvet ve uzlet ilmini Ammâr'dan, hırkayı İsmail el-Kasrî'den ve nazarı da Baba Ferec'den aldım."¹²⁷ Onun saydığı bu beş isimden sadece İbn Asrûn (ö. ?) hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur. Fakat Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ındaki "*Necmeddîn, Şam'a gitti ve Hankâh-ı Kasr'da ikamet etti.*"¹²⁸ ifadesinden hareketle, onun İbn Asrûn'la burada görüştüğü ve bir müddet sohbetlerinde bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz.¹²⁹ Ayrıca Şeyh Kübrâ'nın Ahmed el-Mevsîlî (ö. ?) adında, hakkında bilgimizin olmadığı başka bir zatla da sohbetlerde bulunduğu kaydedilmiştir.¹³⁰

Necmeddîn Kübrâ'nın diğer dört müşşidi hakkında, az da olsa, bazı bilgilerimiz mevcuttur. Bunlardan Baba Ferec'in dışındakiler,

126. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 93-94; Zerrînkub, *Donbâle-i Cüstucâ*, s. 87; Waley, "Najm al-Dîn Kübrâ and the Central Asian School of Sufism", s. 81.
127. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 48.
128. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, s. 354. Simnânî de onun Şam'da Kadî ibn Asrûn'la sohbet ettiğini bildirmektedir. Bkz. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 321.
129. Zaten Şeyh Kübrâ, bu zatla Dimaşk'ta görüşüğünü bizzat kendisi, Seyfeddîn Bâharzî'ye yazmış olduğu icâzetnamede ifade etmektedir. Bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 318, vr. 60a.
130. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 48.

121. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 91.

122. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 91-93; Câmî, *Nefehât*, ss. 591-592.

123. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 93.

124. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, s. 354.

125. Câmî, *Nefehât*, ss. 592-593.

Âdâbü'l-Mürîdîn adlı eserin müellifi ve Sühreverdiyye tarikatının da kurucusu kabul edebileceğimiz Ebu'n-Necîb Ziyâeddîn es-Sühreverdi (ö. 563/1167)'nin¹³¹ sohbet ve irşad halkasında yetişmiş veya en azından bir süreliğine bu meclislere devam etmiş kişilerdir. Bundan dolayı Kübreviyye tarikatını, Sühreverdiyye'nin bir kolu gibi görmek de mümkündür. Kübreviyye'nin yeni ve müstakil bir tarikat niteliği kazanması, Şeyh Kübrâ'nın Harezm'e dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufi vurgularındaki özgün tercihleri sebebiyledir.¹³²

Necmeddîn Kübrâ'nın yer yer aktardığı halvet tecrübelerinden anlaşıldığına göre o, tasavvufî hayata yönelmiş, bu arada kitap yazma ve ilim tahsilini de ihmal etmek istememiştir. Sistânî, "Âlim olduğundan dolayı kime vardysa doğru dürüst bir müridlik gösteremedi" diyerek, bunun arkasındaki sebebe işaret etmektedir.¹³³ Şeyh Kübrâ'nın ilim sevdası yüzünden Baba Ferec'den azar işittiğini biliyoruz. Ammâr-ı Yâsir'in yanındayken de, "Halvetin dışında bir miktar kitaplarım vardı, onları düşünür dururdum. Bu kitaplar beni on bir kere halvetten çıkardı"¹³⁴ sözleriyle, bu durumdan şikâyetçi olmuştur. Yine o bir başka yerde "Bir gün halvette yalnız olarak zikirle meşgul olurken şeytan geldi. Halvet ve zikir hayatımı karıştırıp bozmak için hile ve tuzaklarını arttırdı. O anda kalbime "*Hryelü'l-Merid 'ale'l-Mürîd*" ismi ile bir kitap yazmak aklıma geldi"¹³⁵ demektedir. Bütün bu itiraflardan, başlangıçta şeyhin iç dünyasında böyle gidiş-gelişler yaşadığını anlıyoruz. Onun hâlini iyi çözümleyen müridleri de hem seyahat hem de şeyh değişikliğiyle onu bu psikolojiden kurtarmak istemişlerdir.

Aşağıda Necmeddîn Kübrâ'nın, çeşitli zamanlarda yanlarında bulunduğu ve intisâb ettiği şeyhleri hakkında bilgiler verilecektir:

I. Baba Ferec et-Tebrîzî (ö. 568/1173)

Tam adı Baba Ferec b. Bedel b. Ferec et-Tebrîzî şeklinde kaydedilen bu kişi aslen Tebrîzlidir ve Necmeddîn Kübrâ'nın "pîr-i nazar"ıdır.¹³⁶

Ravzâtü'l-Cinân müellifi Kerbelâî'ye göre, bu zâtın Tebrîz'de bir zâviyesi vardı. *Nefehât*'teki rivayette de Necmeddîn Kübrâ ve arkadaşları onun hankâhına ziyarete gitmişler ve Baba Şâdân adındaki bir hâdim onları karşılamıştı.¹³⁷ Bu bilgilerden biz, Baba Ferec'in, her ne kadar toplum içerisinde "meczûblardan"¹³⁸ biri diye tanınsa da, müridlerin terbiyesi ile meşgul bir şahıs olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Baba Ferec, öldükten sonra da yaşadığı bölgede kerâmetleri ve tasarrufları devam eden bir kişi olarak biliniyordu.

İlk Azerbaycan Atabeki İldeniz zamanında vefat eden şeyhin mezarı, Tebrîz'deki Gecil Kabristanı'nda bulunmaktadır. Kerbelâî'nin verdiği malûmâta göre, onun Şeyh Ahmed Mürtaîş (ö. 328/939) ve Şeyh Muhammed Sâlim (ö. 297/909) vastasıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşan bir silsilesi vardır. Fakat tarih itibarıyla bu silsilede bir kopukluk olmalıdır. Çünkü 297/909'da vefat eden Cüneyd ile Baba Ferec arasında 250 yıldan fazla bir zaman vardır. Bu sürecin iki kişiyle dolurulması mümkün görünmemektedir.¹³⁹

131. Bu kişi hakkında şu kaynaklara bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 588-589; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 208-209; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 143-145; Dâ-râ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 103; Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 38; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 336-339; Ethem Cebecioğlu, "Abdülkahir Ebu'n-Necîb Sühreverdi", *Sahabeden Günümeze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul, 1995, VII, 66-68.

132. Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 500.

133. Sistânî, *Çihil Meclis*, s. 186.

134. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 136.

135. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 103.

136. Tasavvufta nazar, şeyhlerin ve ermişlerin müridlere ve sülûk ehline bakışıdır. Bu bakış ruhlara tesir ederek onlara yeni bir şekil verir, gönülleri feytle doldurur, ruhları olgunlaştırır. Bu nâzırın eğitici ve yetiştirici özelliği de vardır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, ss. 268-269. Necmeddîn Kübrâ da hadis tahsil sırasında Baba Ferec'in bakışıyla kendisinden geçmiş ve bir müddet ona intisâb etmiştir. Bundan dolayı ona pîr-i nazarım demektedir.

137. Câmî, *Nefehât*, s. 592.

138. Câmî, *Nefehât*, s. 591.

139. Baba Ferec hakkında bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, I, 376-386; Mes'ud Celâl Mukaddem, "Baba Ferec Tebrîzî", *Dâiretü'l-Maârif-i Bozürg-i İslâmî*, Merkez-i Dâiretü'l-Maârif-i Bozürg-i İslâmî, Tahran, 1381, XI, 1.

II- Şeyh Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısırî (ö. 584/1188)

Necmeddîn Kübrâ'nın kendisinden tarikat ilmini aldığı bu şeyh, aslen Fâris-Kâzerûnlu olup Mısır'a yerleşmiş ve hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır.¹⁴⁰ Devrin diğer büyük ismi Ruzbihân-ı Baklî eş-Şîrâzî (ö. 606/1209) ile karıştırılmaması için ilkine "Ruzbihân-ı Kebîr", ikincisine de "Ruzbihân-ı Sağır" denmiştir.¹⁴¹

Ruzbihân'ın, hem Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin müridânından hem de Ahmed Gazzâlî'nin önde gelen ashâbından biri olduğuna, çoğu zaman istiğrak makamında bulunduğu dair bilgiler mevcuttur.¹⁴² Necmeddîn Kübrâ'nın, Mısır'dayken bu şahsın şöhretini işitip ona intisâb ettiği, bir müddet dergâhında kaldığı ve aynı zamanda onun damadı olduğu bilinmektedir.¹⁴³ Şeyh Ruzbihân, 584/1188 yılında hayatını kaybetmiştir.¹⁴⁴

Necmeddîn Kübrâ, onun hizmetindeyken şöyle bir tecrübe yaşadığından bahsetmektedir:

Mısır'da Ruzbihân el-Fârisî'nin yanındaydım; bir meseleden dolayı ona itiraz ettim. Bunun üzerine rüyamda şunu gördüm: Gökyüzünün melekleri benim üstüme toplanmış, beni alıp götürüyorlar. Onlara "Benden ne istiyorsunuz?" dedim. "Seni yoldan çıkarıyoruz" dediler. "Niçin?" diye sordum. "Çünkü sen şeyhe

140. Câmî, *Nefehât*, s. 590.

141. Nazîf Hoca, *Ruzbihân el-Baklî ve Kitab Kasf al-Asrar'ı ile Farsça Bazı Şiirleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1971, ss. 21-22. Fakat bu durumun bilinmesine rağmen hâlâ bazı karışıklıklar bulunmaktadır. Bunun en ciddi örneği, Necmeddîn Kübrâ hakkında bir eser kaleme alan Menuçer Muhsinî tarafından yapılmıştır. Muhsinî burada Kübrâ'nın şeyhlerinden birinin Ruzbihân Baklî eş-Şîrâzî olduğunu söylemekte ve uzun uzun onun hayatı ve eserlerinden bahsetmektedir. Üstelik bu yanlış bilgiye dayanarak Şeyh Kübrâ'nın "Üveysî" olduğunu ispata girişmektedir. Bkz. Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ*, ss. 40-52.

142. Câmî, *Nefehât*, s. 590; Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, ss. 321-322.

143. Câmî, *Nefehât*, s. 590; Beda'şânî, *Câmiu's-Selâsil*, s. 214.

144. Gulam Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, haz. Muhammed Zahreddin Battî, Mektebetü'n-Nebeviyye, Lahor, 1994, IV, 29.

itiraz ettin" dediler. Onlara "Beni bırakın, şeyhten af dileyeyim. Beni affederse ne âlâ; eğer etmezse o zaman yoldan çıkarın" dedim. Birbirlerine baktılar ve "Doğru söylüyor" dediler. Beni şeyhin yanına getirdiler, o beni te'dîb etti ve bana üç tokat attı. Sonra beni bu tokatların bereketiyle baş başa bıraktı.¹⁴⁵

III- Şeyh İsmâil el-Kasrî (ö. 589/1193)

İsmail el-Kasrî de, Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin sohbet ve irşad halkasında bulunmuş kişilerden biridir. Fakat o, asıl hırkasını Muhammed b. Mânkîl'den almıştır. Necmeddîn Kübrâ, Hûzistan-Dezfûl'da onun dergâhına konuk olmuş, bir müddet şeyhin terbiyesinde bulunmuş ve "hırka-i asl/irâdet"¹⁴⁶ onun elinden giymiştir.¹⁴⁷ Hârezmî'ye göre bu "hırka-i teberrük"¹⁴⁸tür.¹⁴⁹ *Hazînetü'l-Asfiyâ* müellifi, hakkında başka bir bilgimizin bulunmadığı İsmail el-Kasrî'nin 589/1193'te öldüğünü belirtmektedir.¹⁵⁰ Kübrâ'nın bu zattan aldığı hırka-i asl silsilesi şu şekilde gösterilebilir:

Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)

İsmail el-Kasrî (ö. 589/1193)

Muhammed b. Mânkîl (ö. ?)

Dâvûd b. Muhammed (ö. ?)

Ebu'l-Abbâs İdrîs (ö. ?)

145. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 89a-b.

146. Müridlik hırkası anlamına gelir. Bu hırkayı giyen tâlib, mürid olmuş ve sü-lûke başlanmış sayılır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

147. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 314

148. Bereket hırkası, onur hırkası anlamına gelir. Belli bir şeyhten hırka giyen ve onun tarikatına intisâb eden tâlib, daha sonra diğer bir şeyhten de hırka giyer, ama onun tarikatına girmezse giydiği hırkaya teberrük hırkası denir. Hırka-i asl bir tane olurken, hırka-i teberrük birden çok olabilir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

149. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 93.

150. Lâhûrî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, IV, 29.

- Ebu'l-Kâsım b. Ramazan (ö. ?)
 Ebû Ya'kûb Taberî (ö. ?)
 Ebû Abdullah Osman (ö. ?)
 Ebû Ya'kûb Nehrecûrî (ö. 330/941)
 Ebû Ya'kûb Sûsî (ö. ?)
 Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793)
 Kümeyl b. Ziyâd (ö. 82/701)
 Hz. Ali (ö. 40/661)
 Hz. Muhammed (ö. 11/632)¹⁵¹

IV- Şeyh Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî (ö. 590/1194)

Necmeddîn Kübrâ'nın eserlerinde kendisinden en çok bahsettiği ve yanında bazı gaybî tecrübeler yaşadığını söylediği şeyhidir. *Risâle fi'l-Halve*'de geçen bir rivayetten anlaşıldığına göre, onu kendi yanında seyr ü sülûk yapmaya davet eden de Şeyh Ammâr'dır. Necmeddîn Kübrâ, davet karşısında başlangıçta tereddütlü bir tutum takınmış; sonra da şu manevî bir keşif üzerine ona bağlanmıştır:

Şeyh Ebu Yâsir Ammâr b. Muhammed el-Bidlîsî ile karşılaştım. Beni âhîret yoluna sülûke çağırdı. Kendi kendime, "Onun şeyhliği için bir delilin olması gerekir" dedim. Bunun üzerine başından ayağına kadar parlayan bir nur gördüm. Bu keşiften sonra, "O biriciktir" dedim. Sonra rüyamda büyük bir deniz ve onun içinde bir yılan gördüm. Yılan denizden çıkarıldı ve Şeyh Ammâr'ın ashâbı ile benim aramda paylaştırıldı. Benim payıma yılanın başı düştü, anladım ki ben onun ashâbındanım.¹⁵²

Şeyh Kübrâ, teberrük hırsasını da¹⁵³ bu zâtın elinden giymiştir.

151. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 314; Simnânî, *Fazlu't-Tarika*, vr. 100a; Câmî, s. 590; Bedahşânî, *Câmiu's-Selâsil*, s. 214.
 152. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 17a.
 153. Şeyh Kübrâ'nın hırka-i teberrük silsilesi şöyledir: Ammâr-ı Yâsir, Ebu'n-Necib es-Sühreverdî, babası Abdullah, amcası Veciheddin Ömer, bu ikisi-

Hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilginin bulunmadığı Ammâr'ın tam adı Ziyâeddin Ebû Yâsir Ammâr b. Muhammed b. Ammâr b. Yâsir b. Matar b. Sehâb'dır. Bitlis'te yaşamış ve aynı yerde vefat etmiştir.¹⁵⁴ Doğum tarihi belli olmayan şeyh, 590/1194 ile 604/1207 yılları arasında ölmüş olmalıdır.¹⁵⁵ Fakat *Hazinetü'l-Asfiyâ* ve *Tarâyık* müellifleri bu tarihin 582/1186 olduğunu belirtir.¹⁵⁶ Ondan günümüze kadar gelmiş olan *Behcetü't-Tâife* ve *Savmu'l-Kalb* adlı iki eser birlikte neşredilmiştir.¹⁵⁷

Ammâr-ı Yâsir, Ebu'n-Necib es-Sühreverdî'nin müridlerindendir. Câmî onu, "Eksik olanları kemâle ulaştırmada, müridleri terbiye etme ve onların vâkıalarını keşf etme konusunda mükemmeldi" diye tanımlamaktadır.¹⁵⁸ Nurbahş da ondan övgüyle söz etmektedir.¹⁵⁹ Kerbelâi ise, *Nefehât* ve *Silsiletü'l-Evliyâ*'daki bilgileri aynen tekrarlamaktadır.¹⁶⁰ Necmeddîn Kübrâ'nın Şeyh Ammâr yoluyla gelen silsilesi ise şöyledir:

- nin babaları Muhammed b. Ammûye, Şeyh Ahmed Sîyâh Dîneverî, Mümşâd Dîneverî, Cüneyd-i Bağdâdî. Bkz. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 314-315; Simnânî, *Fazlu't-Tarika*, vr. 100a-100b.
 154. Martin van Bruinessen, bu nisbesinden dolayı onun Kürd olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Bruinessen, "The Impact of the Dissolution of the Soviet Union on the Kurds", *The International Conference on Islam and Ethnicity in Central Asia*, St. Petersburg, 14-18 Ekim 1995, s. 1. Henüz basılmamış olan bu bildiri, Bruinessen'in kendi sitesinden alınmıştır.
 155. Şeyh Ebu'n-Necib Mahmud b. Muhammed adlı bir kişinin biri *Behcetü't-Tâife*'nin başında, diğeri *Savmu'l-Kalb*'in sonunda kaleme aldığı iki icâzetname vardır. Mezkûr zât bunları 604/1207'de Ahlat'ta yazmıştır. Fakat bu icâzetnameleri 590/1194 yılında Ammâr'dan dinlediğini söylemektedir. Ammâr'ın ismini zikrettikten sonra da "Allah yattığı yeri nurlandırsın" demektedir. Dolayısıyla 604/1207 yılına kadar Ammâr vefat etmiştir. İcâzetnameler için bkz. *Behcetü't-Tâife*, s. 13; *Savmu'l-Kalb*, s. 58.
 156. Lâhûrî, *Hazinetü'l-Asfiyâ*, IV, 28-29; Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 108.
 157. Bkz. Ziyâeddin Ebû Yâsir Ammâr b. Muhammed el-Bidlîsî, *Behcetü't-Tâife-Savmu'l-Kalb*, haz. Edward Badeen, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1999.
 158. Câmî, *Nefehât*, s. 589-590; Bedahşânî, *Câmiu's-Selâsil*, s. 215; Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 108.
 159. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 45.
 160. Bkz. Kerbelâi, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 335-336; Ayrıca bkz. Hârezmi, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 89-90; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 103.

Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)

Ammâr-ı Yâsir (ö. 590/1194)

Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi (ö. 563/1168)

Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)

Ebû Bekr Nessâc (ö. 487/1094)

Ebu'l-Kâsım Gûrgânî (ö. 450/1058)

Ebû Osman Mağribî (ö. 373/983)

Ebû Ali Kâtib (ö. 340/951)

Ebû Ali Rûdbârî (ö. 322/933)

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)

Serî es-Sakatî (ö. 257/870)

Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)

Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)

Habîb A'cemî (ö. 156/772)

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)

Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)

H. Muhammed (ö. 11/632)

Bu silsile, Ma'rûf Kerhî'den sonra iki kola ayrılmaktadır. Birinci- si yukarıda zikredilendir. İçerisinde masum imamların da bulunduğu diğer silsile ise şu şekilde devam etmektedir:

Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)

Ali b. Mûsâ er-Rızâ (ö. 203/818)

Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)

Muhammed Bâkır (ö. 114/733)

Ali Zeynelâbidîn (ö. 95/713)

H. Hüseyin (ö. 61/680)

H. Ali (ö. 40/661)

H. Muhammed (ö. 11/632)¹⁶¹

161. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 315-316; Simnânî, *Fazlu't-Tarika*, vr. 99b-100a.

Necmeddîn Kübrâ, Ammâr-ı Yâsir'le beraberken yaşadığı birtakım gaybî tecrübelerini, özellikle halvet esnasındaki farklı hallerini eserlerinin çeşitli yerlerinde zikretmektedir. Bütün bunlar bize onun "halvet ve uzlet ilmini Ammâr'dan aldığına" dair söylediği sözün gerçeği yansıttığını göstermektedir. Şeyh Kübrâ'nın tasavvufî hayata uyum sağlamada ne tür zorluklar çektiğine ilişkin açık sözlü, sorgulayıcı ve cesur açıklamaları, bu yola intisâb edenlerin ibret alabilecekleri mühim örneklerdir.¹⁶²

1.2.2.5. Vefatı ve Türbesi

Necmeddîn Kübrâ'nın yetmiş sekiz yıllık hayatının (540/1145-618/1221) büyük bir kısmı kendi vatani olan Harezm'de geçmiştir. Gençlik çağlarında ilim tahsili ve tasavvufî eğitimi için başka bazı şehirleri dolaşmış, muhtemelen 580/1184 civarında Harezm'e dönmüştür. Bundan sonra neredeyse kırk yıl boyunca bu topraklarda tarikat faaliyetlerinde bulunmuş; yaygın bir rivayete göre, Moğolların Harezm saldırısı esnasında, bir grup müridânı ile birlikte şehri savunurken şehid olmuştur. Bu hâdise, onun şöhretini daha da arttırmış ve kendisinden sonra yazılan sûfî biyografilerinde ve menâkıbnamelerinde bu yönü hep ön plana çıkarılmıştır.

Şimdi burada sormamız gereken önemli soru şudur: Şeyh gerçekten bu savaş sırasında mı şehid olmuştur? Yoksa bu, daha sonraki dönemlerde yakıştırılan bir hâdise midir? Önceki bölümde Şeyh Kübrâ'nın menkıbevi hayatına değinirken, onun Moğol saldırıları karşısında nasıl kahramanca mücadele verdiğini ve şehâdete erdiğini gördük. Dolayısıyla sûfîlerin bu hususta herhangi bir tereddütleri bulunmamaktadır, diyebiliriz.¹⁶³ Fakat olaya bir de tarihçiler cephesinden bakmak yararlı olacaktır.

162. Kitabın dördüncü bölümünde, Necmeddîn Kübrâ'nın bu tecrübelerinden bahsedilecektir.

163. Bu konuda *Cevâhirü'l-Esrâr* adlı eseri istisna tutmamız gerekmektedir. Zira bu kaynak Necmeddîn Kübrâ'nın ilim tahsili ve şeyh arayışı için yaptığı seyahatlere değinir, en son onun Harezm'e gidip tasavvufî faaliyetleri-

Târih-i Güzide, *Ravzatü's-Safâ* ve *Habibü's-Siyer* gibi Farsça tarihî kaynaklar, Necmeddîn Kübrâ'nın Moğol fitnesi sırasında şehid olduğu hususunda hemfikirlerdir.¹⁶⁴ *Âsârü'l-Bilâd* yazarı Zekeriyâ Kazvîni ise, şeyhin 610/1213 yılında vefat ettiğini söylemektedir.¹⁶⁵ Bu tarih, Moğolların Harezm kuşatmasından tam sekiz yıl öncedir. *Tabakât-ı Nâsirî* ve *Târih-i Cihângüşâ* müellifleri, Harezm olayını detaylı bir şekilde anlattıkları hâlde, Necmeddîn Kübrâ'ya hiç yer vermemektedirler.¹⁶⁶ İbnü'l-Esir, ne Harezm'in ele geçirilmesi başlığı altında, ne de 618/1221 yılı olayları arasında bu konuya değinmektedir.¹⁶⁷ *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* sahibi Sübkî de, onun şehid oluşuna hiç işaret etmemektedir.¹⁶⁸ İbn Battûta 732/1332 yılında bu bölgeye yaptığı ziyarette, Şeyh Kübrâ'nın kabrinin Harezm'in dışında olduğundan söz etmekte, fakat şehâdet erip ermediğinden bahsetmemektedir.¹⁶⁹ Tesbitlerimize göre, sûfilerin görüşünü destekleyen en erken tarihçi Yâfi'i'dir. O, *Mir'âtü'l-Cinân*'da, Necmeddîn Kübrâ'nın Harezm savunmasına katıldığını; orada şehid olduğunu ve kendi ribatına defnedildiğini anlatmaktadır. Fakat Yâfi'i de bu olayı, Şeyh Kübrâ'nın ashâbından dediği Kemâleddîn Sıgnâkî (ö. ?) adlı tek bir kişiyi rivayetine dayanarak bize aktarmaktadır.¹⁷⁰

Câmî'u't-Tevârih müellifi Reşideddîn Fazlullah'ın söyledikleri, sûfilere kısmen teyid eder niteliktedir. Onun anlatımından da, şeyhin

ne başladığını belirtir ve sözü burada keser. Daha sonraki dönem için herhangi bir bilgi vermez. Bkz. Hârezmi, *Cevâhirü'l-Esrâr*, I, 90-94.

164. Bkz. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 669, Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ*, I, 850-851; Hândmîr, *Habibü's-Siyer*, III, 34-37.

165. Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, s. 529.

166. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, I, 310-313; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 146-150.

167. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 394-395, 401-405.

168. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VIII, 25-26.

169. Muhammed et-Tancı, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983, I, 253. 740/1340'ta vefat eden Hamdullah Müstevfî, Şeyh Kübrâ'nın mezarının belli olmadığını söylemektedir. Bkz. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 669.

170. Yâfi'i, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 41-42. Zerrînkub, sadece bir ravinin olmasının akla soru işaretleri getirdiği görüşündedir. Bkz. Zerrînkub, *Donbâle-i Cüstucâ*, s. 89.

bu hâdisе esnasında şehid olup olmadığı hususunda net bir sonuca ulaşamayız. Fazlullah'ın verdiği bilgiye göre Cengiz Han, Necmeddîn Kübrâ'nın şöhretini duyunca bir elçi gönderdi¹⁷¹ ve Harezm'de katliam yapacağını söyleyerek, şeyhin şehirden ayrılmasını tavsiye etti. Şeyh ise bu teklife şu şekilde bir cevap verdi: "Ben yetmiş yıldır bu taife ile iyi kötü günler geçirdim. Şimdi, belâ vakti kaçarsam, bu, insanlığa sığmaz." Reşideddîn sözlerini şöyle tamamlamaktadır: "Bundan sonra, onu ölümler arasında bulamadılar, vesselâm".¹⁷²

Orta Asya ve Moğol tarihi üzerine araştırmalarıyla tanınan Jean Paul Roux da, bu şehâdet hadisesini bir efsane olarak nitelendirmektedir. Yazar aynen şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Gürgenç'te, Sühreverdî'nin tarikatına bağlı ve sonra kendi tarikatı Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn Kübrâ adında büyük bir mutasavvıf yaşıyordu. Söylenene göre ünü, şehri terk edebilmesi için önlem alan Cengiz Han'a ulaştı. Ama Şeyh, hemşehirlilerine düşen kaderi iyi ya da kötü paylaşıacağını ifade etmiş ve yağmalama sırasında ölmüştü. Bir efsâne daha mı? Büyük felâketler efsâneler doğurur ve öte yandan kuşatmadan az önce öldüğüne inanmamız için elimizde bazı bilgiler de mevcuttur."¹⁷³

Son olarak, *Lemezât*'ta, Şihâbeddîn es-Sühreverdî'nin vefatına dair anlatılan bir olaya dikkat çekmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.¹⁷⁴ Bu hâdisе, Necmeddîn Kübrâ'nın şehâdet erişiyile ilgili çeşitli

171. Bu elçi gönderme hadisesi, gerek tarihî, gerekse menkıbevî mahiyetteki birçok eserde yer almaktadır. Bkz. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 669; Hândmîr, *Habibü's-Siyer*, III, 36; Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ*, I, 851; Hâfi, *Mücmel-i Fasihi*, s. 291. Barthold ise, Cengiz Han'ın şeyhe böyle bir haber göndermiş olmasına çok az ihtimal verir. Çünkü Moğollar, önce Harezm'in merkezini tahrip ve yağma niyetinde değillerdi. Bu yüzden şeyhin şehri terk etmesini istemeleri için herhangi bir sebep de yoktu. Bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 533-534.

172. Reşideddîn Fazlullah, *Câmî'u't-Tevârih*, I, 374.

173. Bkz. Jean Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000, s. 194.

174. Söz konusu olayı, Mahmûd Cemâleddîn Hulvî (ö. 1064/1654) şöyle anlatmaktadır: Tatar orduları İslâm âlemini istilâ edip Hülâgû saldırıya

menâkıbnamelerde ve tarihi kaynaklarda zikredilenlere ne kadar da çok benzemektedir! Bu benzerlik, bizi Şeyh Kübrâ'nın Moğollar'ın elinde şehid olduğuna dair aktarılanlara teenniyle yaklaşmamız gerektiği sonucuna götürmektedir. Ayrıca, aynı olayı veya sözü birden çok kişiye atfetmenin, tasavvuf tarihinde sıkça görüldüğü olgusunu da gözden irak tutmamamız gerekmektedir. Aksi takdirde, burada da görüleceği üzere, tarihi ve coğrafi açıdan birbiriyle hiç alakası olmayan bazı hâdiselerin karıştırılması mümkündür. Sühreverdi'nin, Harezmi kuşatmasından yıllar sonra, 632/1234'te öldüğü bilgisini göz önüne alırsak, önce Kübrâ'ya atfedilen bu olay, daha sonra ona da atfedilmiş gibi görünmektedir.

geçtiğinde, dostları şeyhe, "Sultanım! Hayır dua buyursanız da bu zalimler İslâm âleminin başından def olsalar." diye ricada bulundular. Şeyh, "İslâm padişahları arasında fitne ve sıkakı defetmek için ulû'l-emr olan Halife Nâsır'a itaate ve Muhammed Harezmsâh'a da sulh için tavassutta bulundum. Ama sözümüz geçmedi. Ehlullah münkesirdir. İkdâm ettiğinde vilâyet ehli bu hâlden memnun mudur ki?" diye buyurdu. Sonra mübarek koltuklarının altından nazar etmemi söylediler. Oradan baktığımda gördüm ki, Tatar askeri o gece, gayb askeri ve Müslümanları yutup, "Ey küfür askerleri, fecre dek etrafı telef edin!" diye bağırıp, kâfirleri İslâm üzerine getiriyorlardı. Ben bu hâlin dehşetiyle, "Hay sultanım! Bu nasıl iştir? Hâlimiz ne olur?" deyince, şeyh, "Halâs isteyen Rûm'a gitsin. Bize gelince, biz safâlı hâllerinde bu halk ile birlikte olduk, matemlerinde de onlarla birlikte olmamız insaf gereğidir. Biz kazaya rıza gösterenlerdiniz." diye buyurdu. Nakledildiğine göre, kâfir ve putperest Moğol orduları Bağdat'ı zabt edip yakıp yıkarken, Şeyh hazretleri kendi zâviyesine kapanıp asla dışarı çıkmadı. Moğol askerleri zâviye ve mescide girip Şeyh'i kırk dervişleriyle birlikte şehid ettiler. Rivayete göre, Şeyh hazretleri, kendisini şehid eden mel'un kâfirin yüzüne bir tokat vurarak sakalını tutmuş, vefatından sonra bile o kâfirin sakalını şeyhin pençesinden kurtarmak mümkün olmamıştır. Ancak sakalını keserek başını şeyhin pençesinden kurtarabilmişlerdir. Sakalın bir kısmının yine de şeyhin avucunda kaldığı nakledilir. Şeyh hazretleri bu Moğol istilâsı sırasında, 656/1258 tarihinde, Harezmsâhlar Devleti'nin çöküşü, Cengiz İmparatorluğu'nun İslâm âlemini istilâsı ve Bağdad Halifesi el-Mu'tasım Billah arısında şehid olarak vefat etti. Bağdat'ta kendi zâviyesinde medfundur. Bkz. Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemezât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayış, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1993, ss. 263-264.

Bütün bu söylenenlerden sonra şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Tarihî ve tasavvufî kaynaklar birlikte mütalâa edildiğinde, Şeyh Kübrâ'nın Moğollar'ın 618/1221 yılındaki Harezmi saldırısı sırasında şehid olup olmadığı hususu açık değildir. Süfîler nazarında şüphe uyandıracak herhangi bir söyleme rastlanmasa da, bir kısım tarihçilerin bu hâdiseler ile ilgili suskun kalmaları veya daha erken bir vefat tarihi vermeleri, şehâdet bilgisinin sonradan üretildiği ve sağlam tarihi verilere dayanmadığı yönünde şüphelere yol açmaktadır.

Bu durum, toplum psikolojisi açısından değerlendirildiğinde, şeyhin ve tarikatının halk nazarında kazandığı itibarın bir nişanesi şeklinde yorumlanabilir. Moğol istilâsının getirdiği siyasi ve sosyal bunalmaları da hesaba katarsak, insanların kendilerine bir kurtarıcı aramaları ve hemen yanı başlarında manevî güçleri de olan bir tarikat şeyhini kahraman bir savaşçı gibi görmeleri gayet normaldir. Zira bu, geleneksel toplumların hatta o günkü Türk toplumunun hiç de yabancı olmadığı bir algılayış biçimidir.

Gürgenç'in (köhne Ürgenç) dışında Necmeddin Kübrâ'nın olduğu söylenen bir kabir ve onun adına tesis edilmiş bir zâviye günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. İbn Battûta, 732/1332'de Harezmi ziyaretini esnasında bu türbe ve zâviyeye uğradığını; gelen giden misafirlerle zâviyede yemek verildiğini ve şeyhinin de Harezmi'nin ileri gelenlerinden müderris Seyfeddin b. Udbe (ö. ?) olduğunu söylemiştir.¹⁷⁵ Şifahi geleneğe göre türbeyi, Emir Timur (1368-1405) inşa ettirmiştir. Bu rivayet Timur'un türbeyi tamir ettirmesi ve genişletmesiyle ilgili olmalıdır. Türbe XIX. yüzyılda Hîve Hanı Muhammed Emin Han (1846-1855) tarafından da onarılmıştır.¹⁷⁶ Kacar bürokrat ve edebiyatçısı Rızâ Kulî Han Hidâyet, diplomatik bir görevle Harezmi'ye gittiğinde Şeyh'in kabirini ziyaret etmiştir.¹⁷⁷

Günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde yer alan ve Sovyet döneminde "Şeyh Kebîr Ata Türbesi" diye bilinen bu yapı, sıradan

175. İbn-i Battûta *Seyahatnâmesi*, I, 253.

176. Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 499-500.

177. Kulî Han, *Tezkire-i Riyâzü'l-Evliya*, 144.

halk ve çeşitli tarikat mensubları tarafından yoğun bir şekilde ziyaret edilmektedir. Şeyhin kerâmetleri halk arasında varlığını hâlâ canlı bir şekilde korumaktadır.¹⁷⁸

1.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN ESERLERİ

Necmeddîn Kübrâ'nın uzun ve felsefî içerikli eserler yerine, kısa ve fakat pratik gayeler güden, sorun çözücü risaleler telif ettiği görülmektedir. Onun en hacimli eseri - kendisine atfedilen ve aslında halifesi Necmeddîn Dâye'ye ait olan on iki ciltlik tefsiri saymazsak *Fevâihu'l-Cemâl*'dir. Şeyh risalelerinde genellikle tasavvufî kavramlardan, âdâb-erkân ile kılık-kiyafet sembolizminden, seyr ü sülûk sürecinde yaşanan bazı tecrübelerden bahsetmektedir. Onun risalelerinin bir kısmı müridânından ya da dostlarından biri tarafından sorulmuş sorulara cevap niteliğindedir. Bazılarının ise nasihat yönü ağır basmaktadır.

Şeyh Kübrâ'nın eserlerinin doğru şekilde tesbiti, bu çalışmanın başlıca amaçlarından biridir. Genelde bu amaca yönelik yapılacak ilk iş, kaynakların kronolojik olarak taranmasıdır. Ama Necmeddîn Kübrâ söz konusu olduğunda bu işlem de fayda vermemektedir. Zira Şeyh'ten bahseden kaynaklar tarandığında, onların hemen hemen hepsinin sadece on iki ciltlik bir tefsirden söz ettikleri görülmektedir. Meselâ Zehebî¹⁷⁹, Safedî¹⁸⁰, Sübkî¹⁸¹, Dâvûdî¹⁸², Münâvî¹⁸³ ve İbnü'l-İmâd'ın¹⁸⁴ bu hususta verdikleri tek bilgi, şeyhin Kur'ân-ı Kerim'i on iki cilt hâlinde tefsir ettiği'dir. Farsça kaynakların geneli bu mevzu-

da tek bir kelime bile etmemektedir.¹⁸⁵ *Ravzâtü'l-Cennât* müellifi Hânsârî ise, ondan *Menâzilü's-Sâirîn* sahibi diye bahsetmektedir.¹⁸⁶

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Necmeddîn Kübrâ'nın *Tavâliü't-Tenvîr* adlı bir kitabının varlığından söz ederken¹⁸⁷; Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), *Risâletü't-Turuk*, *Risâletü'l-Hâim*, *Sırrü'l-Hads*, *Tavâliü't-Tenvîr*, *Aynü'l-Hayât fi Tefsiri'l-Kur'ân*, *Fevâihu'l-Cemâl* olmak üzere altı eserin adını zikretmektedir.¹⁸⁸

Ancak son zamanlardaki bazı yayınlarda, çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerin taranabilmesi ve daha etraflı incelemelerin yapılabilmesi sayesinde, Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilen eserlerin sayısında artış görülmektedir. Örneğin Brockelmann¹⁸⁹ ve Saïd Nefîsî¹⁹⁰ şeyhin on üç eserini sayarken, Fritz Meier¹⁹¹ İstanbul kütüphanelerinde yaptığı

185. Rızâ Kulî Han, "Onun eserleri sayısızdır" demekle yetinir. Bkz. Kulî Han, *Mecmau'l-Fusahâ*, I, 1406.

186. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, 295.

187. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1117.

188. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, *Esmâü'l-Müellifîn* ve *Âsârü'l-Musanîfîn*, haz. Rifat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1951, I, 90.

189. Brockelmann'ın zikrettiği eserler şunlardır: *Fevâihu'l-Cemâl*, *Risâletü'l-Hâim*, *Risâle fi't-Turuk* veya *Beyânü Akrebi't-Turuk*, *Risâle fi's-Sülûk*, *Aynü'l-Hayât fi't-Tefsîr*, *İsimsiz Bir Risâle*, *Fasl fi Fazl'iz-Zikr*, *Zikir Üzerine Bir Risâle*, *Usûlü'l-Aşere*, *Deh Kâide*, *Risâle-i Kübreyiyye*, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, *Sekinetü's-Sâlihîn*. Bkz. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Sup. I, E. J. Brill, Leiden, 1938, 786-787.

190. Saïd Nefîsî'nin zikrettiği eserler şunlardır: *Fevâihu'l-Cemâl*, *Risâletü'l-Hâim*, *Usûlü'l-Aşere*, *Risâle fi's-Sülûk*, *Risâletü't-Tarik* veya *Akrebi't-Turuk* İllallah, *Tevâliü't-Tenvîr*, *Levmetü'l-Lâim*, *Hidâyetü't-Tâlibîn*, *Tefsîr*, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, *Sekinetü's-Sâlihîn*, *Vüsûl İllallah*, *Deh Kâide* ve bazı rubaileri. Bkz. Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr Der İran ve Der Zebân-ı Fârisî*, İntişârât-ı Ferûğî, y.y., 1363, I, 116.

191. Fritz Meier, *Aynü'l-Hayât*, *Usûlü'l-Aşere*, *İsimsiz Bir Risâle*, *Risâletü'l-Hâim*, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcîd* ile *S-Sâiri'l-Vâhidü'l-Mâcîd*, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, *Fevâihu'l-Cemâl*, *Risâle fi's-Sülûk* adlı eserlerin Şeyh Kübrâ'ya ait olduğunu; fakat *Sekinetü's-Sâlihîn*, *el-Himemü'l-Âliye*, *Risâler Der Vüsûl-i İllallah* gibi risalelerin yanlışlıkla ona atfedildiğini ileri sürmektedir. Ayrıca o, Necmeddîn Kübrâ'nın risalelerinden ıktibas edilmiş, Türkiye'de ve yurt dışında bulunan bazı yazmalara da değinmektedir. Bkz. Meier,

178. Bu konuda bkz. Durmuş Tatlıoğlu, "Kübre'î Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", ss. 191-204; Mustafa Kara, *Türkistan'ın Işığı Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 46.

179. Zehebî, *el-İber*, III, 177; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 354.

180. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, VII, 263.

181. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VIII, 26.

182. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I, 59. Dâvûdî, "Onun tasavvuf alanında çeşitli risâleleri vardır" der. Fakat herhangi bir isim vermez.

183. Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, II, 371.

184. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79.

araştırmalar sonucu bunları sekize indirmektedir. Zerrinkub, dokuz eserden bahsederken¹⁹², E. Browne, sadece *Usûlü'l-Aşere* ve *Sıfatü'l-Âdâb* olmak üzere iki risalenin ismini vermektedir.¹⁹³

Çalışmalarımız esnasında Necmeddîn Kübrâ'nın, yukarıda zikredilen te'lîfâtının yanı sıra yazma hâldeki birçok risalesine daha rastladık. Bunların bazıları, bugüne kadar varlığından haberdar olmadığımız gerçekten kıymetli risalelerdir. Diğer bazıları ise, Şeyh Kübrâ'ya atfedilen, fakat ona ait olamayacak türdeki eserlerdir. Aynı eserlerin farklı isimlerle kayıtlara geçmesi de sayıyı artıran hususlardan biridir.

Zikrettiğimiz nedenlerden dolayı, Necmeddîn Kübrâ'nın eserlerini tesbitte çok dikkatli davrandık. Yaklaşık beş yıllık incelemelerimiz neticesinde aşağıdaki tasnifi yapmayı uygun gördük:

1.3.1. Arapça Eserleri

1.3.1.1. *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*

Bu kitabı, Necmeddîn Kübrâ'nın baş eseri olarak nitelendirebiliriz. *Fevâih*, müellifin birtakım manevî tecrübelerinin yazıya aktarılmasından meydana gelmiştir. Aslında kitap sâlik makamlar, hâller, vakıalar ve özellikle de halvet esnasında tecrübe edilen içişel algılar ve renkli müşahedeler hakkında bilgilendirmeyi amaçlamaktadır. Sûfiler gaybî tecrübelerini genellikle gizlemeyi tercih ettikleri için, eserin tasavvuf tarihindeki yeri bu bakımdan çok önemlidir.

Fritz Meier'in Arapça metnini yayınladığı bu eser¹⁹⁴, hem Fars-

"Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", ss. 9-30.

192. Zerrinkub'un isimlerini verdiği eserler şunlardır: *Tefsîr, Fevâihu'l-Cemâl, Risâle fi'l-Halve, Risâle ile'l-Hâim, Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid ile's-Sâ-tiri'l-Vâhidi'l-Mâcid, 'Usûlü'l-Aşere, Âdâbü's-Sülûk, Risâle-i Çehâr Erkân, Nashiatu'l-Havâs*. Bkz. Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstucû*, ss. 90-96.

193. E. Browne, *Târih-i Edebiyyât-ı İran*, Farsça'ya çev. Gulam Hüseyin Sadri Afşâr, İntişârât-ı Morvârid, Tahrân, 1366, II/II, s. 181.

194. Bkz. Meier, *Die Fevâ'ih al-Gamâl wa-Fevâtih al-Galâl*, Wiesbaden 1957. Bu eser daha sonra Yûsuf Zeydan tarafından tekrar yayınlanmıştır. Bkz.

ça'ya¹⁹⁵ hem de Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁹⁶ *Fevâih*'in, kütüphanelerde farklı isimler altında kayıtlara girmiş yazma nüshaları da bulunmaktadır:

1. *Seyrû's-Sülûk*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2278, vr. 1b-10b.
2. *Sırrü'l-Hads*, Beyazıt Ktp., Veliyyeddin Efendi, nr. 1814, vr. 183-190.¹⁹⁷
3. *Kitâbü's-Seyr ve's-Sülûk*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 3688, vr. 2b-20b.
4. *Risâle fi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 8-16.
5. *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 72-107.

1.3.1.2. *Usûlü'l-Aşere*

Adından da anlaşılacağı üzere, bu kısa risalede Kübreviyye tarikatının temel on esası belirlenmekte ve kurucusu tarafından açıklanmaktadır. On usûl sırasıyla şunlardır: "Tevebe, zühhd, tevekkül, kanâat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe, rıza."

Farklı isimlerle kayıtlara geçmiş olan bu risalenin, kütüphanelerde yüzlerce yazma nüshası bulunmaktadır. Örnek olması bakımından bunlardan bazılarını zikretmek uygun olacaktır:

1. *Hidâyetü't-Tâlibîn*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3917/5, vr. 68b-71a.¹⁹⁸

Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl, haz. Yûsuf Zeydan, Dârü Saâdi's-Sabâh, Kahire, 1993.

195. Bkz. *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, çev. Muhammed Bâkir Saidi Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahrân, 1368.

196. Tükçe çevirisi için bkz. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* içinde, ss. 91-161.

197. Bağdatlı İsmail Paşa'nın ayrı bir eser saydığı *Sırrü'l-Hads, Fevâihu'l-Cemâl*'in farklı bir isimle kayıtlara geçmiş hâlidir.

198. Saîd Nefîsî tarafından ayrı bir eser diye zikredilen *Hidâyetü't-Tâlibîn, Usûlü'l-Aşere*'nin farklı bir isimle kaydedilmiş nüshasıdır.

2. *Sülûk Hakkında Risâle*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2450, vr. 33b-36a.
3. *Risâle fi Tarikati Necmeddîn Kübrâ*, Beyazid Ktp., Beyazid, nr. 7898, vr. 82a-86a.
4. *Risâle fi Usûli'l-Aşere*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 355, vr. 14-16.
5. *en-Necmiyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 616, vr. 209-210.
6. *Risâle fi Beyânî Akrebi't-Turuk İlallah*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1607, vr. 82b-85a.
7. *Risâletü'l-Kübrâ et-Turuk*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3917/6, vr. 68b-71a.
8. *Risâle fi't-Tarika*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755, vr. 145-146.
9. *Risâle fi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3952/4, vr. 30b-35b.
10. *Risâle fi Tahkiki't-Tarik İlallâhi Teâlâ*, Bayezid Ktp., Beyazid, nr. 5999, vr. 11b-13b.
11. *Risâletü'l-Kübreviyye*, Bayezid Ktp., Veliyyeddin Efendi, nr. 3242, vr. 34-35.
12. *Risâle fi Merâtibi's-Sülûki İlallâhi Teâlâ*, Bursa Eski Eserler Ktp., Câmi-i Kebîr, nr. 3505, vr. 82a.
13. *Risâle-i Ahvâl-i Tarikat*, Kütahya Vâhid Paşa Kütüphanesi, nr. 1475/6, vr. 144a-147a.
14. *Risâletü'l-Mülûk fi Kurbi Tariki's-Sülûk*, Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 278/2, vr. 51b-53a.

Usûlü'l-Aşere'nin bazı yazma nüshalarının kayıtlarını verdikten sonra, bu eserin çeşitli dönemlerde yapılmış tercüme ve şerhlerine de değinmek gerekmektedir.

1. *Usûlü'l-Aşere*, yine bir Kübrevî şeyhi olan Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) tarafından *Deh Kâide* veya *Mizânü'l-Akâid* adı altında Farsça'ya çevrilmiştir.¹⁹⁹

199. Bu çevirinin yazmaları için bkz. *Mizânü'l-Akâid*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 120/4, vr. 163a-179a; *Mizânü'l-Akâid*, Kitâbhâne-i Millî-

2. Kemâleddin Hüseyin Hârezmî (ö. 836/1433), *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* adlı Farsça *Mesnevî* şerhinin girişinde, Necmeddîn Kübrâ'nın on usûlünü "*Usûlü'l-Vüsûl*" diye isimlendirerek açıklamaya çalışmıştır.²⁰⁰
3. İbn Noktacî diye meşhur Şeyh Mehmed Muhiyiddin el-Karahisârî (ö. 994/1586)'nin adı bilinmeyen bir müridi tarafından *Arâisü'l-Vüsûl fi Şerhi'l-Usûl* adıyla Arapça şerhi yapılmıştır.²⁰¹
4. Abdülgafûr Lârî (ö. 912/1506) tarafından Farsça tercüme ve şerhi yapılmıştır.²⁰²
5. İsmail Hakki Bursevî (ö. 1137/1725)'nin yaptığı Osmanlıca şerh mevcuttur.²⁰³

1.3.1.3. *Risâle İle'l-Hâim*

Tam adı *Risâletü'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim* olan bu eser, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz esasına dayanarak kaleme alınmıştır. Bu esaslar şunlardır: "Beden temizliği, halvet, devamlı susmak, devamlı

yi Melik, nr. 5675/25. Bu çeviri, kütüphane kayıtlarında Necmeddîn Kübrâ'nın farklı bir eseri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Abdülhüseyin Hâirî, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran, 1966, VII, 323. Söz konusu risâle neşredilmiştir. Bkz. M. Molé, "La Version Persane du Traité de dix Principes de Najm al-Din Kobra par Ali b. Shihâb al-Din Hamadâni", ss. 38-66.

200. Bkz. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 173-191.

201. Bu şerhin yazma nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2891, vr. 1b-11b, İstinsah tarihi: 1034; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 801, vr. 1b-13a, İstinsah tarihi: 1310; Manisa İl Halk Ktp., nr. 2926/4, vr. 54b-63a, İstinsah tarihi belli değil.

202. Bkz. *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr (Usûlü'l-Aşere)*, Farsça'ya tercüme ve şerh: Abdülgafûr Lârî, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1284.

203. Bkz. İsmail Hakki Bursevî, *Şerhu'l-Usûli'l-Aşere*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1256. Bursevî'nin bu şerhi sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* içinde, ss. 31-70.

oruç, devamlı zikir, teslimiyet, hatıra bir şey getirmemek, kalbi şeyhe rabt etmek.” Şeyh Kübrâ bunlara iki tane daha eklemiştir: “Ancak mecburiyet hâlinde uyumak ve yeme-içmede orta yolu izlemek.” Neticede on esas açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla bu eser de, farklı isimdeki bir usûlü’l-aşeredir. Necmeddîn Kübrâ, muhtemelen tarikatın vazgeçilmez esasları olarak belirlediği *Usûlü’l-Aşere*’yi takviye etmek üzere bu risaleyi kaleme almıştır. *Risâle ile’l-Hâim*, henüz sûfilik yolunun başındaki sâlikin yapması gereken en temel vazifeleri içeren bir risaledir.

Tevfik Sübhânî tarafından metni yayınlanan ve dilimize de çevrilen²⁰⁴ bu eserin, kütüphanelerde gördüğümüz bazı yazmaları şunlardır:

1. *Risâle ile’l-Hâim*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 826, vr. 109-123.
2. *Risâle ile’l-Hâim*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2117, vr. 117-130.
3. *Risâle ile’l-Hâim*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1695, vr. 64-72.
4. *Risâle ile’l-Hâim*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395, vr. 126-136.

1.3.1.4. Tasavvuf Hakkında Bir Risale

Necmeddîn Kübrâ, bu isimsiz eseri, tasavvuf yolundaki sâlike yardımcı olmak amacıyla, ayet, hadis, ashâb ve tâbiinden nakledilen haberler ile geçmiş meşâyihin sözlerinden meydana getirdiğini söylemektedir. Kitap, elli fasıldan oluşmaktadır. Bunlardan kırk beş fasıl tasavvufi kavramlara ayrılmış; geri kalan beş fasılda da önceki şeyhlerin özelliklerinden, kerâmet ve hikâyelerinden, şiirlerinden ve bu dünyadan göç ederken neler yaşadıklarından, yani ölüm ve ötesine dair tecrübelerinden söz edilmiştir. Bir tasavvuf terimleri sözlüğü gibi değerlendirilebilecek olan eserde müellif, hangi kavramdan bahsediyorsa, onunla ilgili Arapça şiirlerden örnekler de sunmaktadır. An-

laşılan o ki, eser Arapça olmakla birlikte, sonradan Türkçe bir başlık eklenerek kütüphane kayıtlarına geçmiştir. Zikredilen eserin tek yazma nüshası bulunmaktadır:

Tasavvuf Hakkında Bir Risâle, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395, vr. 48b-126a.

1.3.1.5. Risâle-i Sefîne

Bu kısa risalede, esas itibarıyla, tasavvuf tarihinde üzerinde çokça durulan üç kavram ele alınmaktadır. Bunlar dinin emir ve yasakları diye tanımlayabileceğimiz şeriat, kişiyi Cenâb-ı Hakk’a ulaştıran tarikat ve nihâî maksat olan hakikattır. Kütüphanelerde farklı isimlerle kaydedilen eser, içinde geçen gemi örneğinden dolayı *Risâle-i Sefîne* diye meşhurdur. İncelediğimiz bazı yazma nüshaları şunlardır:

1. *Risâle fi Beyâni’s-Şerî’a ve’t-Tarîka ve’l-Hakîka*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2760, vr. 100b-101a.
2. *Risâle fi Enne Evvele Şey’in Vecebe ‘alâ Tâlibi’l-Hakîka*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 241, vr. 90a-b.
3. *Risâle fi Vücûbi’t-Temessûki bi’s-Şerî’a li-Tâlibi’l-Hakîka*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1058, vr. 27b-28a.
4. *Risâle fi İlmi’s-Sülûk*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Arapça, nr. 235, vr. 87b-89a.
5. *Risâle mine’n-Nefâisi’l-Mühimme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 355, vr. 14a.

Bu risale, Nakşibendiyye tarikatı mensubu el-Hâc Muhammed Emin Efendi (ö. ?) tarafından tercüme ve şerh edilmiş, *Tesvîyetü’l-İmâd* ad altında 1308’de, Dersaadet’te Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye Matbaası’nda basılmıştır.

1.3.1.6. Minhâcû’s-Sâlikin ve Mi’râcû’t-Tâlibin

Risâle fi İlmi’s-Sülûk, *Risâle fi’l-Fakr* veya *el-Fakriyye* isimleriyle de bilinen bu risale, adı zikredilmeyen bir kişinin, Necmeddîn Küb-

204. *Risâle-i ile’l-Hâimi’l-Hâif min Levmeti’l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahrân, 1364. Türkçe çevirisi için bkz. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* içinde, ss. 71-90.

râ'ya "Allah'ın, fakr nimetinden ona bahşettiği şeyler ve kalben yaşadığı tecrübeler" hakkında sorduğu bir soru üzerine kaleme alınmıştır. Uzunca bir girişten²⁰⁵ sonra sekiz başlık altında, tarikat hayatına yeni adım atan müride tasavvuf âdâbı hakkında bilgiler verilmekte; fakirin özellikleri, dünyanın geçiciliği, nefsin oyun ve aldatmaları ile Allah yolunun husûsiyetleri gibi konular işlenmektedir.

Tahran'da *Minhâcû's-Sâlikîn* adıyla taş baskısı yapılan bu risale-nin²⁰⁶, ulaşılabilen yazmaları şunlardır:

1. *Risâle fi'lmi's-Sülûk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 712, vr. 459a-461a.
2. *Risâle fi Ni'meti'l-Fakr*, Amasya Beyazıd Ktp., nr. 1075/5, vr. 128-137.
3. *Risâle fi'l-Fakr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 295/19, vr. 211-216.
4. *Risâle fi'l-Fakr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 2956/9, vr. 168-176.
5. *el-Fakriyye*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 1305/2, vr. 67-78.

1.3.1.7. Âdâbü'l-Mürîdîn

Necmeddîn Kübrâ, bu kısa risaleyi ihvândan bir kişinin "sûfilerin zâhiri âdâbıyla" alâkalı bir sorusu üzerine kaleme almıştır. Eserde, sûfilerin hâl ve hareketlerinden, giyim-kuşamlarında, yeme-içmelerinde

205. Veciz ifadelerin yer aldığı bu kısım farklı bir isimle neşredilmiştir. Bkz. Ali Evci, "Nasâyih-i Necmeddîn Kübrâ", *Gencine-i Bahâristân*, Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran, 1379, ss. 413-419.

206. Bkz. *Minhâcû's-Sâlikîn*, haz. Ali-Kulî Hân Kacar, Tahran, 1303, ss. 136-161. Bu eser aynı zamanda Şehbâz Muhsinî tarafından Farsça'ya da çevrilmiştir. Bkz. Şehbâz Muhsinî, "Risâle-i Minhâcû's-Sâlikîn-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ", *Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmi-Beyne'l-Milelî-yi Bozorgdâst-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, ss. 266-280.

ve sema' konusunda dikkat etmeleri gereken bazı temel bilgiler yer almaktadır. Risalenin tek yazma nüshasına ulaşılabilmiştir:

Âdâbü'l-Mürîdîn, Beyazıd Ktp., Veliyyeddin Efendi, nr. 1796, vr. 129a-132b.

1.3.1.8. Risâle fi'l-Halve

Bu risale de, İbn Havle diye bilinen Muhammed b. Ahmed el-Kurbâtî (ö. ?) adlı bir zâtın Necmeddîn Kübrâ'dan "ahiret yoluna dair kendisine keşfolunan şeyleri yazmasını istemesi" üzerine te'lif edilmiştir. Burada şeyh, aynen *Fevâih*'teki gibi, yaşadığı bazı manevî tecrübeler ve renk sembolizmine değinmektedir. Söz konusu risalenin sadece bir yazması bulunabilmiştir:

Risâle fi'l-Halve, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 16b-20a.

1.3.1.9. Âdâbü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikî'l-Mülûk

Bu eserde Necmeddîn Kübrâ, Allah'a doğru yapılan seferi "zarûrî ve ihtiyarî" şeklinde ikiye ayırır. Zarûrî olan, babanın sulbünden mahşer gününe kadar süren seferdir. İhtiyarî olan ise "manevî ve cismanî" diye ikiye ayrılır. İşte bu risalenin temel konusu, manevî seferin önemine değinip, bu seferin "zâhiri ve bâtın" esaslarını açıklamaktır.

Yazma nüshası, Kitâbhâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahran, nr. 202/6, vr. 353b-358a'da bulunan bu risale, Hüseyin Muhyiddin Kumşehî tarafından Farsça'ya tercüme edilerek yayınlanmıştır.²⁰⁷

207. Bkz. Kumşehî, "Risâle-i Âdâbü's-Sülûk-i Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ", *Câvidân-ı Hîred*, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, ss. 16-26. Bu risâle farklı bir yerde tekrar yayınlanmıştır. Bkz. Kumşehî, "Âdâbü's-Sülûk", *Kimyâ: Defteri Der Edebiyât u Honer u İrfân*, haz. H. Kumşehî-Seyyid Ahmed Behiştî Şîrâzi, İntişârât-ı Revzene, Tahran, 1378, ss. 10-22.

Ali Bakırşâhî de, Farsça tercüme-yi İngilizce'ye çevirmiştir.²⁰⁸

1.3.1.10. *İrşâdü't-Tâlibîn*

Necmeddîn Kübrâ bu eseri, dostlarından ve yakın arkadaşlarından bir grubun, "sülûk erbâbının mezhebinin açıklanması" sadedindeki talepleri üzerine yazmıştır. *Risâle-i Sefîne* ile başlayan eser, birçok tasavvufî kavramın tanımlanmasıyla devam eder. Eserin sonlarına doğru müridlere vasiyetler yer alır. Ayrıca sûfilerin libas ve sefer konularındaki düşüncelerine de yer verilir. Özellikle sûfilerin giydikleri farklı hırka çeşitlerine değinilen libas bölümü dikkat çekicidir.

Eserin, biri İstanbul'da, diğeri Özbekistan'da olmak üzere iki yazma nüshasına ulaşılabilmektedir:

1. *İrşâdü't-Tâlibîn*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 4613/6, vr. 163-201.
2. *Kitâb fî Âdâbi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2117, vr. 130a-162b.

1.3.2. Farsça Eserleri

1.3.2.1. *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*

Necmeddîn Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim* adlı eserini, kendisi bilinmeyen bir tarihte bu isimle Farsça'ya tercüme etmiştir. Fakat bu, *Risâle ile'l-Hâim*'im tam bir çevirisi değildir. Aynı başlıklar bulunmakla beraber konular daha sistematik bir şekilde işlenmiştir.

208. Bkz. Ali Bakırşâhî, "Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring", *al-Taahid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, Cilt: 8, Sayı: 4, 1991, ss. 109-123.

Risâle ile'l-Hâim'in, Ebu'l-Müeyyed el-Hassî (ö. 634/1237) tarafından Farsça'ya yapılmış tam bir tercümesi bulunmaktadır.²⁰⁹ Tevfik Sübhânî de buna dayanarak eserin hem Arapça hem de Farsça metnini neşretmiştir.²¹⁰

Risalenin Necmeddîn Kübrâ tarafından yapılan tercümelerinin ulaşılabildiğimiz yazma nüshaları aşağıdadır:

1. *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 31a-40a.
2. *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1393, vr. 25-38.
3. *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1028, vr. 212b-219a.

1.3.2.2. *Âdâbü's-Sûfiyye*

Bu eser, ehl-i tasavvufun, hırka giymede, oturup kalkmada, dergâha girişte, yeme-içmede, davete gidilen yerde, sema' ve sefer esnasında nasıl davranacakları hususunda yazılmış, yedi kısımdan oluşan bir âdâb kitabıdır.

Âdâbü's-Sûfiyye adıyla neşredilmiş olan bu eserin,²¹¹ değişik isimlerle kaydedilmiş bazı yazma nüshaları şunlardır:

1. *Âdâbü'l-Fukarâi's-Sûfiyye*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 787, vr. 78-86.

209. Bkz. Bursa Eski Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 1184, vr. 154b-168a.

210. Bkz. *Risâle-i ile'l-Hâimi'l-Hâif min Leveti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahrân, 1364. Hüseyin Bedreddin, Mes'ûd Kâsimî ve Abdürrâfi Hakikat da bu risaleyi farklı zamanlarda neşretmişlerdir. Bkz. Hüseyin Bedreddin, *Du Risâle-i İrfânî* içinde, ss. 307-346; M. Kâsimî, *es-Sâiri'l-Hâir*, İntişârât-ı Kitâbfürûşî-yi Züvâr, Tahrân, 1361; Abdürrâfi Hakikat, *Sitâre-i Bozorg-i İrfân: Seyh Necmeddîn Kübrâ* içinde, ss. 403-428.

211. Bkz. *Âdâbü's-Sûfiyye*, haz. Mes'ud Kâsimî, Çâp-ı Gülşen, Tahrân, 1363. Hüseyin Bedreddin ise bu eseri *Risâle-i Âdâbü'l-Mürîdîn* adıyla neşretmiştir. Bkz. Hüseyin Bedreddin, *Du Risâle-i İrfânî* içinde, ss. 276-305.

2. *Risâle-i Rumûzü'l-Âdâb*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 450, vr. 193b-197a.
3. *Risâle fi Âdâbi't-Tarîka*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447, vr. 213b-215b.
4. *Heft Bâb-ı Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ Der Âdâb-ı Sülûk*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 9854/9, vr. 203-212.
5. *Âdâbü'l-Mürîdîn*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1131/2, vr. 31a-33a.
6. *Âdâbü's-Sûfiyye*, Bakü Devlet Üniversitesi Mehmed Fuzûlî El Yazmaları Ktp., Arapça, No: B-2785, 4410, vr. 77-92.

1.3.2.3. Âdâbü's-Sâlikîn

Sûfilerin çeşitli konularda uymaları gereken bazı temel kaidelerin yer aldığı kısa bir risaledir. Sadece bir yazmasına ulaşılabilmektedir:

Âdâbü's-Sâlikîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 404, vr. 172b-175b.

1.3.2.4. Nasîhatü'l-Havâs

Necmeddîn Kübrâ bu risaleyi, tarikat azizlerinden birinin iki sorusuna cevaben te'lif etmiştir. Bu iki soru şunlardır: a) Hak tâlibi, herhangi bir sebeple bir pîrin sohbetinden uzak kalırsa, kiminle sohbet etsin, kimden kaçsın, kendi yolunu hangi kaide üzerine bina etsin ki Allah'a vâsıl olabilsin ve güzel bir hayat sürebilsin? b) Tarikat şeyhlerinin müridlerine giydirdikleri hırkaların sırları nelerdir? Şeyh Kübrâ bunlara ayrıntılı olarak ve maddeler hâlinde cevaplar vermektedir.

Zerrînkub'un da varlığından haber verdiği²¹² bu risalenin, kütüphane kayıtlarında iki yazması bulunmaktadır:

212. Zerrînkub, *Donbâle-i Cüstucü*, s. 96.

1. *Nasîhatü'l-Havâs*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 41a-47a.
2. *Nasîhatü'l-Havâs*, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi, Mehmed Fuzûlî Adına El Yazmaları Kütüphanesi, nr. B-2785, 4410, vr. 188-195.

1.3.2.5. Cevâb-ı Nuh Suâl

Bu eserde Necmeddîn Kübrâ, sûfilerin giydikleri hırka konusunda kendisine yöneltilen dokuz soruya cevap vermektedir. Risalenin ulaşılabilen tek yazması vardır:

Cevâb-ı Nuh Suâl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 47b-51a.

1.3.2.6. Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka

Bu risale, Şeyh Kübrâ'nın, hırkanın Kur'ân ve hadisteki dayanakları, çeşitli isimleri, hangi vakitte hangi hırkaların giyilmesi gerektiği ile ilgili meselelere değindiği önemli bir eserdir. Ulaşılabilen yegâne yazması şudur:

Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 62b-67b.

1.3.2.7. Âdâbü'l-Mutasavvife

Adından da anlaşılacağı üzere bu risale, sûfilerin yaşamlarının değişik zamanlarında uygulamaları gereken kuralları ihtivâ etmektedir. Risalenin yalnızca bir yazmasına ulaşılabilmektedir:

Âdâbü'l-Mutasavvife, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 118a-125b.

1.3.2.8. Rubaîler

Riyâzü'l-Ârifin, *Heft İklim*, *Âteşkede* ve *Mecâlisü'l-Uşşâk* gibi tez-kire türü eserlerde yer alan ve Necmeddin Kübrâ'ya ait olduğu söylenen yirmi beş Farsça rubaî Berthels tarafından yayınlanmıştır.²¹³ Ayrıca onun, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395, vr. 48b-126a'da kayıtlı olan bir eserinde bolca Arapça şiirler kullandığı da görülmektedir.

Bu rubaîlerin hepsinin Şeyh Kübrâ'ya aidiyeti tartışmalıdır. Zira tasavvufî hikmetleri en güzel şekilde dile getiren bu dörtlükler, kimi zaman Ebû Saîd'e isnâd edilebildiği gibi, bazen de Baba Efdal-i Kâşî'ye, Abdullah Ensârî'ye, Ferideddin Attâr'a, Alâüddeve Simnânî'ye, Mecdeddin Bağdâdî'ye, Evhadeddin Kirmânî'ye, Senâî'ye ve Seyfeddin Bâharzî'ye isnâd edilebilmektedir.²¹⁴

Necmeddin Kübrâ'nın kendisine atfedilen tüm şiirleri bizzat yazmadığı; küçük yaşlardan itibaren ezberleyip kullandığı şiirler olduğunu söylemek kanâatimizce yanlış olmayacaktır.²¹⁵ Zira ondan önceki dönemlerden itibaren, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde, tasavvufî ve ahlâkî esasları halka tebliğ etmek için böyle bir gelenek oluşmuştu. O günkü şartlar altında, insanlara bu tarzda seslenmek çok daha kolay ve etkili idi. Bu açıdan şiir büyük bir önem arz ediyordu. Ahmed Yesevî ve talebeleri bu metodu kullanarak büyük bir başarı sağlamışlardır.

1.3.3. Yanlışlıkla Necmeddin Kübrâ'ya Atfedilen Eserler

1.3.3.1. Kitâbü'l-Himme

Arapça olan bu eser gözden geçirildiğinde, müellif olarak sürekli "Ebu'l-Kâsım el-Ârif" isminin geçtiği görülecektir. Kitap üzerinde in-

celemelerde bulunan Meier de, onun Şeyh Kübrâ'ya ait olamayacağını belirtmektedir.²¹⁶ Künyesi Ebu'l-Kâsım olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye de, aynı eserin *Me'âli'l-Himem* adıyla atfedildiği görülmektedir. Fakat eser içinde zikredilen bazı şahısların Cüneyd'den sonra yaşaması, bu atfın yanlış olduğunu göstermektedir. Arberry'e göre, söz konusu kitabın müellifi Ebu'l-Kâsım el-Ârif adındaki bir şahıstır.²¹⁷ *Kitâbü'l-Himme*'nin çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır:

1. *Kitâbü'l-Himme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2689, vr. 19b-54a.
2. *Kitâbü'l-Himme*, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, nr. 2376, vr. 1a-34b.
3. *el-Himemü'l-Âliye*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 618, vr. 1-38.
4. *Me'âli'l-Hikem*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3575, vr. 120b-137b.

1.3.3.2. Sekînetü's-Sâlihîn

"Allah" kelimesinden mülhem olarak dört bâb hâlinde Farsça kaleme alınan bu eser, Şeyh Kübrâ'nın diğer te'lifâtıyla benzerlik arz et-

Söyle, melek huylunun yanağından bitmiştir / Lâlelerin üzerine ayağını kolayca koyma / Ki o lâle, ay yüzlü birinin toprağından bitmiştir." Bkz. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, ss. 435-436.

216. Bkz. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", ss. 27-28. Aşağıda kayıtları verilen nüshalardan, İstanbul Üniversitesi, nr. 618'in istinsah tarihi hicri 1316, Süleymaniye Ktp., nr. 2689'un ki ise hicri 1317'dir. Müellif hattıyla yazılmış bir nüshanın bulunmaması ve elimizdekilerin de çok geç tarihli olması, bu eserin yazarının kim olduğu hususunu zorlaştırmaktadır.

217. Bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., s. 133. Künyesi Ebu'l-Kâsım olan bir başka sûfi-müellif Kuşeyrî'dir. Fakat onun bu isimde bir eserine rastlanmamıştır. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1999, ss. 67-75.

213. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, ss. 433-439.

214. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-Tevhîd*, s. 29.

215. Meselâ Necmeddin Kübrâ'ya ait olduğu zikredilen şu rubaî Ömer Hayyâm'a da nisbet edilmektedir: "Nehir kenarında bitmiş olan her sebze /

memektedir. Bu yüzden Meier onun, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191)'e ait olduğunu ve Massignon'un da ona atfettiğini belirtmiştir.²¹⁸ Sa'deddin Hammûye'ye, *Sekînetü's-Sâlihîn fi Ma'rifeti Kavâidi'l-Yakîn* isminde, bugün elimizde bulunmayan bir eser isnâd edilmektedir.²¹⁹ Halifesi Hammûye'ye ait bu kitabın, bir müddet sonra Necmeddin Kübrâ'ya atfedilmiş olması muhtemel görünmektedir. Eserin Türkiye kütüphanelerinde iki adet yazma nüshası mevcuttur:

1. *Risâle fi Sekîneti's-Sâlihîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5426, vr. 136a-163a.
2. *Sekînetü's-Sâlihîn*, Bursa Eski Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 1184, vr. 82b-110a.

1.3.3.3. el-Makâmât ve Esrârü'l-Ârifîn

Arapça olan bu eser, *Usûlü'l-Aşere*'den ilk altı kavramın açıklamasıyla başladığı için Necmeddin Kübrâ'ya atfedilmiştir. Fakat yazmanın ilerleyen varaklarında çeşitli sûfilerden ve hatta İbn Arabî'den bile alıntılar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kitap, çeşitli eserlerden yapılan bir derleme mahiyetindedir. Bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

el-Makâmât ve Esrârü'l-Ârifîn, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, nr. 2689, vr. 55b-84b.

1.3.3.4. Fevâid-i Âyât-i Kur'ânî

Farsça yazılmış bu eserin hiçbir yerinde Necmeddin Kübrâ'nın adı geçmemektedir. Yazmanın başında, Şah İsmail (ö. 930/1524)'in oğlu olan Ebu'l-Muzaffer Şah Tahmasb Bahadır Han (1524-1576)'a

218. Bkz. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", ss. 26-27.

219. Hammûye, *el-Misbâh fi't-Tasavvuf*, s. 49.

dualar vardır. Dolayısıyla eser, Şeyh Kübrâ'dan asırlar sonra yaşayan bu zâta ithâf edilmiştir ve Şeyh'e âidiyetini gerektiren herhangi bir delil de yoktur. Eserin sadece bir tane yazma nüshası mevcuttur:

Fevâid-i Âyât-i Kur'ânî, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, nr. 1986, vr. 112b-145b.

1.3.3.5. Risâle fi's-Sülûk

Arapça olan bu eser, yine Kübrevî geleneğinden, adı zikredilmeyen birisi tarafından Mekke'de yazılmıştır. Müellif ilerleyen varaklarda kendi silsilesini vermektedir. Silsileden yazarın, Necmeddin Kübrâ'dan çok sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Eserin tek yazma nüshası vardır:

Risâle fi's-Sülûk, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1655, vr. 22a-38b.

1.3.3.6. Risâle fi İlmi't-Tasavvuf ve İlmi'l-Hurûf

Farsça olan bu eserde Necmeddin Kübrâ'nın adı geçmemektedir. Kaynakların hiçbirinde onun böyle bir eserinden söz edilmediği gibi, risaleyi ona isnâd edebileceğimiz herhangi bir delil de mevcut değildir. Eserin yalnızca bir tane yazması bulunmaktadır:

Risâle fi İlmi't-Tasavvuf ve İlmi'l-Hurûf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2816, vr. 40b-48a.²²⁰

1.3.3.7. Risâle fi Fazîleti's-Salât

Arapça yazılmış, tek bir sayfadan ibarettir. Fakat Necmeddin Kübrâ'ya ait değildir. Yazmada geçen bir ifadedden, buradaki sözlerin,

220. Kütüphane kayıtlarında, Süleymaniye Ktp., Yazma Başılar, nr. 4347/2'de, Necmeddin Kübrâ'ya ait aynı isimde bir risale daha olduğu görülmektedir. Fakat zikredilen yerde bu isimde bir eser bulunmamaktadır.

*Avârifü'l-Ma'ârif*ten alıntı olduğu anlaşılmaktadır. Risalenin tek yazma nüshası vardır:

Risâle fî Fazîleti's-Salât, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 4530, vr. 12a.

1.3.3.8. *Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî*

Arapça yazılmış, 3 varaklık bir akâid risalesidir. Allah'ın sıfatlarından ve O'nun hakkında vâcib, muhal ve caiz olan şeylerden bahsetmektedir. Ayrıca peygamberlerin sıfatlarına da değinilmektedir. Necmeddin Kübrâ'ya ait olması çok zayıf bir ihtimaldir. Eserin bir tane yazma nüshası bulunmaktadır:

Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî, Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 173/1, vr. 1b-4b.

1.3.3.9. *Fütüvvetnâme*

Farsça kaleme alınmış olan *Fütüvvetnâme*, muhtemelen aynı adı taşıyan Seyyid Ali Hemedânî'ninkiyle karıştırılmıştır. Zira kaynaklarda Necmeddin Kübrâ'nın böyle bir eserinden söz edilmemektedir. Eserin sadece bir yazma nüshası mevcuttur:

Fütüvvetnâme, Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Ktp., nr. 17748/3, vr. 45a-58a.

1.3.3.10. *Menâzilü's-Sâirîn*

Ravzâtü'l-Cennât ve *Reyhânetü'l-Edeb* müellifleri, aslen Ruzbihân el-Baklî'ye ait olan bu eseri, yanlışlıkla Necmeddin Kübrâ'ya atfetmişlerdir.²²¹ Yaptığımız araştırmalarda şeyhin bu isimde bir eserine rastlanmamıştır.

221. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, 295; Mirzâ Müderris, *Reyhânetü'l-Edeb*, VI, 144.

1.3.3.11. *Risâle-i Çehâr Erkân*

Abdülhüseyn Zerrînkub, hiçbir bir kaynak belirtmeden ve eserin içeriği hakkında bilgi vermeden, Şeyh Kübrâ'nın böyle bir risalesinden söz etmektedir.²²² Zerrînkub'un kitabından başka, hiçbir kaynaktan rastlamadığımız bu risalenin, kütüphanelerde herhangi bir yazma nüshasına da ulaşamamıştır.

1.3.3.12. *Risâle-i İslâmiyye*

Yüz yetmiş iki beyitten oluşan bu kısa eserin Necmeddin Kübrâ'ya ait olması muhtemel görünmemektedir. Çünkü ne ilk dönem kaynaklarında ona böyle bir eser isnâd edilmiştir, ne de eserin ona ait olduğuna dair bir işaret vardır. Sadece yazmanın başına şeyhin adı eklenmiştir. *Risâle-i İslâmiyye*, *Bostân* ve *Gülîstân* gibi nasihate yönelik kısa bazı hikâyeleri içeren, küçük bir eserdir.²²³

1.3.3.13. *Risâle-i Ma'rîfet*

Asıl itibarıyla Necmeddin Kübrâ'ya ait olmayan bu risale, eserin girişinde yayınlayan tarafından da ifade edildiği gibi, şeyhin adı bilinmeyen, Arapça bir eserinin Farsça şerhidir. Şârihin kimliği de malûm değildir. Eseri *Risâle-i Ma'rîfet* olarak isimlendiren kişi son dönem Zehebiyye tarikatı meşâyihinden Vâhidü'l-Evliyâ Ahmed Tebrîzî Erdebîlî (ö. 1375/1955)'dir. Risaleyi yayınlayan zât da, Vâhidü'l-Evliyâ'nın, Ebu'l-Hasan Hâfîzu'l-Kütüb İbn Hâc Şeyh Mustafa (ö. ?) adındaki bir mürididir. *Risâle-i Ma'rîfet*'in içeriğinin, Necmeddin Kübrâ'nın düşünceleriyle ve üslûbuyla uygun olmadığı hemen fark edilmektedir. Eser baştan sona kadar, İbn Arabî geleneğinin yaratılış ve insan konularındaki görüşlerini açıklamaktadır.²²⁴

222. Zerrînkub, *Donbâle-i Cüstucû*, s. 96.

223. Bkz. *Risâle-i İslâmiyye*, Kitâbhâne-i Üstâd Mînevî, nr. 494, 17 s. (Fotokopi nüsha).

224. Bkz. *Risâle-i Ma'rîfet*, Çâphâne-i Ahmedî, Şîrâz 1377.

1.3.3.14. *Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*

Bu eser de, hemen yukarıda bahsettiğimiz *Risâle-i Ma'rîfet*'in baş tarafından bir bölümün farklı bir isimle kayıtlara geçmiş hâlidir. Ulaştığımız yazma nüshaları şunlardır:

1. *Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 5690/2, vr. 12a-14b.
2. *Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Kitâbhâne-i Millî-yi Melik, nr. 3175/5.

1.3.3.15. *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*

Önceki sayfalarda, çeşitli kaynaklarda Şeyh Kübrâ'nın on iki ciltlik bir Kur'an tefsirinden bahsedildiğini aktarmıştık. Fritz Meier, bu tefsirin elli birinci sûrenin (ez-Zâriyât) on yedinci veya on sekizinci ayetine kadar Necmeddîn Kübrâ'ya, daha sonraki kısımların ise Necmeddîn Dâye ve Alâüddevle Simnânî'ye ait olduğunu belirtmektedir. *Aynü'l-Hayât*, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* ve *Bahru'l-Hakâik* gibi değişik isimlerde kayıtlara geçen bu eserin, Kübrâ'ya değil de halifesi Dâye'ye ait olduğu görüşü ağırlıktadır. Çünkü Dâye, dokuz ciltlik bir tefsir yazmış; ömrü yetmediği için Zâriyât Sûresi'nin on sekizinci ayetine kadar gelebilmiş; Simnânî ise, onun kaldığı yerden devam ederek tek ciltlik bir zeyille tefsiri tamamlamış ve bu hususu mukaddimesinde açıkça belirtmiştir. Bu zeyil, *Necmü'l-Kırân fî Te'vilâti'l-Kur'an* adını taşımaktadır. Bunun yanı sıra, Şeyh Kübrâ'nın on iki ciltlik bir tefsir kaleme aldığı, fakat eserin günümüze kadar ulaşmadığı da ihtimal dahilindedir.²²⁵

225. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, ss. 139-146; Mehmet Okuyan, *Necmeddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsîri*, ss. 90-111; M. Okuyan, "Bahru'l-Hakâik Tefsîri ve Müellifi Üzerine", ss. 97-129; Hamid Algar, "Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî", *DİA*, IV, 515.

İKİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ

kitabın bu bölümünde, Necmeddîn Kübrâ'dan hilâfetname alan şahıslara ilişkin kısa bir girişin ardından, kaynakların üzerinde ittifak ettikleri ve haklarında bilgi sahibi olduğumuz yedi halife kronolojik bir sırayla ele alınacaktır.

2.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ

Şeyh Kübrâ'nın halifelerinin sayısına dair iki farklı rivayet ya da bakış açısı söz konusudur. Meselâ ilk olarak *Târih-i Güzide* adlı eserde -ki bu eser N. Kübrâ'nın vefatından yaklaşık 110 yıl sonra Arap asıllı Şî'i bir aileye mensub Hamdullah Müstevfî Kazvinî tarafından kaleme alınmıştır.¹-, onun ömrü boyunca sadece on iki kişiyi müridliğe kabul ettiği ve bunların hepsinin de büyük şeyhler olduğu yönünde bir bilgi bulunmaktadır. Müstevfî'nin saydığı isimler şunlardır:

1. Bu kişiyle ilgili bkz. Abdülkerim Özeydin, "Hamdullah el-Müstevfî", *DİA*, XV, 454-455.

Mecdeddîn el-Bağdâdî, Sa'deddîn Hammûye, Ali Lâlâ, Seyfeddîn Bâharzî, Necmeddîn Dâye, Cemâleddîn Gîlî ve Mevlânâ Celâleddîn Bahâ-i Veleddî.² Görüldüğü üzere bunların toplamı yedidir.

Yaklaşık bir asır sonra vefat eden *Cevâhiru'l-Esrâr* müellifi Hârezmî de, bu hususta Hamdullah Müstevfî'ye katılmakta ve yukarıdaki isimlere Bahâeddîn Zekerîyyâ (ö. 661/1262) ve Baba Kemâl Cendî'yi de ekleyip sayıyı dokuz çıkarmaktadır.³ Ali Şîr Nevâtî (ö. 901/1506) de şeyhin on iki mürid kabul ettiğini söyledikten sonra Bağdâdî, Dâye, Hammûye, Lâlâ, Bâharzî, Gîlî gibi bilinen isimleri zikretmekte ve büyük bir hata yaparak *Mesnevî* sahibi Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'yi de bu listeye eklemektedir.⁴ Belki de onu yanıltan *Târih-i Güzide*'deki rivayet olmuştur.

Bu mevzu da ısrarlı bir diğer müellif Şüsterî, bu on iki mürid hikâyesinin hangi saiklerle ortaya çıktığı konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir. *Mecâlisü'l-Mü'minin* yazarı, "Onun hakikî pîrleri on iki imamla sınırlıydı. Bu yüzden müridleri konusunda da bu sayıyı riayet etti ve *Târih-i Güzide*'de belirtildiği gibi on iki kişiyi müridliğe kabul etti"⁵ diyerek, Şî'î eğilimli yazarların tarihî gerçekleri nasıl kendi anlayışları doğrultusunda yorumladıklarını göstermektedir.

2. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 669. Müstevfî'nin Bahâ-i Veleddî hakkında yanlış bilgi sahibi olduğu ya da büyük bir ihtimalle onu oğlu Mevlânâ Celâleddîn'le karıştırdığı anlaşılmaktadır. Zira o, eserinde yukarıdaki bilgileri zikrettikten birkaç sayfa sonra Şeyh Celâleddîn Bahâ-i Veleddî hakkında şunları yazmaktadır: "O, Belh'ten idi. Moğol istilâsı zamanında Rûm'a gitti ve Mevlânâ Rûm olarak tanındı. 607'de vefat etti ve Konya'da defnedildi." Bkz. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 672. Fakat Müstevfî'nin verdiği bu bilgilerin bir kısmının da yanlış olduğu ortadadır. Şöyle ki, eğer müellif Bahâ-i Veleddî'ye kast ediyorsa, o 628/1231'de; oğlu Mevlânâ Celâleddîn'i kast ediyorsa, o da 672/1273'te ölmüştür. Müstevfî, muhtemelen Bahâ-i Veleddî'den bahsetmektedir. Çünkü oğlunun, arada uzun bir fasıla olmasından ötürü, Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden biri olması mümkün görünmemektedir. Kitabın üçüncü bölümünde, Bahâeddîn Veleddî'nin Kübrevîyye tarikatıyla ilişkisi hakkında ayrı bir başlık açılacak ve bu husus değerlendirilecektir.

3. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 96.

4. Ali Şîr Nevâtî, *Mecâlisü'n-Nefâis*, s. 319.

5. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 73-74.

Menucehr Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî* ve Kâzım Muhammedi de *Necm-i Kübrâ* adlı eserlerinde, aynen Şüsterî'nin yaptığı gibi, inançlarının etkisi altında kalarak Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinin sayısını on ikiye çıkarma ya da sadece on ikiyle sınırlandırma yoluna gitmişler; tarihî gerçekleri pek dikkate almamışlar; bazı menkıbelerden hareketle onun sadece on iki halifesi olduğunu savunmuşlardır. Meselâ Muhsinî, "Hammûye, Bâharzî, Bağdâdî, Lâlâ, Cendî, Dâye, Gîlî, Bahâ-i Veleddî (ö. 628/1231), Ferideddîn Attâr (ö. 618/1221), Şihâbeddîn Sühreverdî, Bahâeddîn Zekerîyyâ Mülânî, Ziyâeddîn Ebu'l-Hasan Mes'ûd b. Mahmûd Şîrâzî (ö. 655/1257)" şeklinde sıraladığı on iki kişiyi hilâfete layık görürken⁶; Kâzım Muhammedi ise, Muhsinî'nin verdiği listeden Mülânî'yi çıkarıp, yerine Muhammed Halvetî (ö. ?) diye birini dahil etmektedir.⁷ Abdürrafi Hakikat ise, bu hususta bir rakam vermekten kaçınmakta; fakat Bahâeddîn Veleddî ile Attâr'ı onun halifeleri arasında zikretmektedir.⁸

Bu kaynakların aksine, onun terbiyesinden geçen kişiler hakkında net bir sayı vermeyen ya da altmışın üzerinde rakamlar öne süren müellifler de bulunmaktadır. Meselâ *Târih-i Güzide*'den daha erken tarihli bir kaynak olan Sistânî'nin *Çihil Meclis*'inde, "Harezme'de gidince onun etrafında birçok mürid toplandı" denilmektedir.⁹ Yine *Nefehât*, *Habibü's-Siyer* ve *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân* gibi kitaplarda, "Moğollar Harezme'ye geldiği zaman şeyh müridlerini topladı. Bunlar altmıştan fazla idi"¹⁰ bilgisi geçmektedir. Ancak zikredilen isim sayısı yine yedi veya sekizdir.

Yukarıdan beri atıfta bulunduğumuz *Târih-i Güzide*, *Cevâhiru'l-Esrâr*, *Mecâlisü'n-Nefâis*, *Nefehât* ve *Mecâlisü'l-Mü'minin* gibi klasik

6. Bkz. Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ*, ss. 75-77.

7. Bkz. Muhammedi, *Necm-i Kübrâ*, ss. 189-262.

8. Bkz. Hakikat, *Sitâre-i Bozorg*, ss. 57-59.

9. Bkz. Sistânî, *Çihil Meclis*, s. 189.

10. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 594; Hândmîr, *Habibü's-Siyer*, III, 36-37; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 328. Bugün Türkmenistan'da halk arasında Necmeddîn Kübrâ'nın 360 tane halifesi olduğuna ve bunların çeşitli bölgelerde tarikatın yayılması için şubeler açtıklarına dair bir rivayet yaygındır. Bkz. Durmuş Tatlıoğlu, "Kübre'vi Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", s. 193.

eserlerin yanı sıra modern çalışmaları da göz önüne alarak, Şeyh Kübrâ'nın üzerinde ittifak edilen halifelerinin sayısının yedi tane olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan sadece biri, yani Mecdeddîn Bağdâdî, Harezm'de üstadını takip etmiştir. Cemâleddîn Gili, Sa'deddîn Ham-mûye, Necmeddîn Dâye ve Radiyyeddîn Ali Lâlâ gibileri Moğol istilâsından önce batıya doğru göç edenlerin safına katılmışlardır. Diğer iki halife, Seyfeddîn Bâharzî ve Baba Kemâl Cendî ise Orta Asya'da kalmış ve yeni Moğol idarecilerinin ve Müslüman olmayan Türk kabilelerinin İslâmiyet'e katılmaları yönünde gayret göstermişlerdir.¹¹

Bu genel girişten sonra, vefat tarihlerine göre sıraladığımız bu halifelerin hayatları ve faaliyetleriyle ilgili elimizdeki bilgileri değerlendirmeye geçebiliriz.

2.1.1. Mecdeddîn Bağdâdî

(ö. 606/1209 veya 616/1219)

Necmeddîn Kübrâ'nın yukarıda adı geçen halifelerinden en mühimi, hiç şüphesiz Mecdeddîn el-Bagdâdî idi. Gerek hayatının trajik bir şekilde sona ermesi, gerekse çok zengin ve sarayla yakın ilişkisi olan bir aileye mensûbiyetine rağmen fakr ve tasavvuf yolunu seçmesi, onun Türk tasavvuf tarihinde adından söz ettirir bir kişi olmasını sağlamıştır.

Tam adı Şeref b. el-Müeyyed b. Muhammed b. Ebî'l-Feth olan şeyhin künyesi "Ebû Saïd", lâkabı da "Mecdeddîn"dir.¹² 556/1161 yılında¹³ Harezm'e bağlı köylerden Bağdâdek'te dünyaya gelmiştir.¹⁴

11. DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", s. 47.

12. Bkz. Masum Ali Şah, *Tarâ-yık*, II, 336; Kulî Han, *Mecmau'l-Fusahâ*, I, 1241; Dârâ Şükûh, *Sefnetü'l-Evliyâ*, s. 105; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 313; Hândmir, *Habîbü's-Siyer*, II, 647; Emin Ahmed Râzî, *Heft İklîm*, III, 1496.

13. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâ-yih*, s. 317; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 317.

14. Ali Şîr Nevâî, Emin Ahmed Râzî, Ruzâ Kulî Han ve Masum Ali Şah gibi tezkire yazarları onun Harezm'e bağlı Bağdâdek köyünden olduğunu söylemektedirler. Bkz. Nevâî, *Mecâlisü'n-Nefâis*, s. 319; E. Ahmed Râzî, *Heft*

Kerbelâî, onun Türk olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Bununla birlikte, Câmî'nin *Nefehât*'inde ve Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nı Şehit Kılıb Şehr-i Hârezmni Harâb Kılğânının Beyânı adlı menâkıbnamede, Mecdeddîn'in Harezm'e nasıl geldiği ile ilgili rivayetlere bakıldığında, onun aslen Bağdatlı olduğu vurgusu göze çarpmaktadır. Rivayete göre Harezmşâh, Bağdat'taki halifeden bir doktor ister; o da Mecdeddîn'in babasını gönderir. Babasıyla birlikte Harezm'e gelen bu genç, burada Şeyh Kübrâ'ya bağlanır.¹⁶ Harezmşâhlar Devleti'nin, Sultan Tekiş zamanından beri Abbâsî halifesi Nâsir ile aralarının bozuk olduğu, Sultan Muhammed devrinde zikredilen halifenin adının hutbelerden çıkarıldığı; hatta onun yerine Tirmîz seyidlerinden birinin atandığı gibi tarihî bilgiler göz önüne alındığında, bu rivayetlerin tenkide açık olduğu anlaşılır.

Bunun yanı sıra, kaynaklardaki anlatımlardan Mecdeddîn'in hem annesinin hem babasının hem de kendisinin doktor olduğu ve sarayda görev yaptıkları sonucuna ulaşılabilir. Nitekim çağdaşı Avfî (ö. 629/1232), onun tıp ilminde zamanının Mesîh'i olduğunu; devrin melik ve sultanlarıyla çok yakın bir ilişki içerisinde bulunduğunu söylemektedir.¹⁷ Câmî'nin "Şeyh Mecdeddîn başlangıçta saraya yakın olanlardan biri idi"¹⁸ sözü, her ne kadar bu yakınlığın hangi konuda olduğu belirtilmemişse de, önceki görüşü teyid etmektedir. Belki de Bağdâdî, kardeşi vasıtasıyla sarayla içli dışlıydı. Zira kardeşi Bahâeddîn Muhammed b. Müeyyed el-Bagdâdî (ö. ?), Harezmşâhlar Devleti tarihi için en önemli kaynaklardan biri olan *et-Teveşsül ile't-Teressül*

İklîm, III, 1496-1497; Kulî Han, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifin*, I, 1241; Masum Ali Şah, *Tarâ-yık*, II, 336. *Tarih-i Güzide* yazarı Müstevfî ise, Şeyh Mecdeddîn'in yine Harezm'e bağlı, fakat Bağdâd adlı bir köyden olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, s. 668. Bütün bu rivayetler değerlendirildiğinde, ona "Bağdâdekî" yerine "Bağdâdî" nisbesinin verilmesi, herhâlde telâffuz kolaylığından kaynaklanmış olacaktır.

15. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 313.

16. Câmî, *Nefehât*, ss. 595-596; Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, s. 445.

17. Muhammed b. Yahya Avfî, *Tezkire-i Lübbü'l-Elbâb*, haz. Edward G. Browne, E. J. Brill, Leiden, 1903, s. 280.

18. Câmî, *Nefehât*, s. 596.

adlı eserin müellifi idi. Bu zat Harezmşah Tekiş'in hizmetinde de bulunmuştu.¹⁹

Lübâbü'l-Elbâb müellifi Avfî'nin verdiği bilgiye göre, Mecdeddîn on beş yıl boyunca şeyhine hizmet edip hilâfet almıştır.²⁰ Necmeddîn Kübrâ'ya yazdığı bir mektuptan, onun daha sonra Horasan bölgesine gittiğini ve Nişabur'da irşad faaliyetlerinde bulunduğunu anlıyoruz. Yine aynı mektuptaki ifadelerle göre o, Merv'de de tanınmaktadır.²¹ Mecdeddîn Bağdâdî'nin Şerefeddîn Belhî (ö. ?) adında, hakkında hiçbir malûmâtımız olmayan bir müridiyle mektuplaştığı bilinmektedir. Bu kişinin nisbesinden, şeyhin faaliyetlerinin Belh'e kadar yayıldığı sonucunu çıkarabiliriz.²²

Bağdâdî'nin Horasan'da ne kadar kaldığı bilinmemekle beraber, bir zaman sonra Harezmşah Muhammed'in onu tekrar Harezm'e davet ettiği ve onun adına bir hankâh yaptırdığı söylenmektedir.²³ Şeyh Mecdeddîn burada Harezm'in şeyhu-ş-şüyûhluk makamına kadar yükselmiştir.²⁴ Görüldüğü üzere, buraya kadar Mecdeddîn'in, Harezmşah'la herhangi bir problemi yoktur; muhtemelen onun sonunu hazırlayan hâdiseler bundan sonra cereyan etmiştir.

Mecdeddîn Bağdâdî'nin, Sultan Muhammed tarafından katledildiği, kaynakların üzerinde ittifak ettiği bir meseledir. Genel olarak, Harezmşah'ı buna sevk eden dört sebep üzerinde durulmaktadır. Gerçek nedinin ne olduğu ise henüz tam anlamıyla netliğe kavuşturulamamıştır.

Târih-i Güzide ve *Nefehât* kaynaklı, birinci ve en yaygın zikredilen sebep, Harezm'de vaaz eden Şeyh Mecdeddîn'in meclislerine sultanın gayet güzel olan annesi Terken Hatun'un devam etmesi ve ara sıra onun, ziyaretine de gitmesi idi. Bunu fırsat bilen şeyhin muhâlifleri –kim oldukları bilinmemektedir- bir gece sarhoş bir hâldeki Harezmşah'a, "An-

neniz, Ebû Hanife mezhebince Mecdeddîn'in nikâhlısı olmuştur"²⁵ dediler. Buna çok sinirlenen sultan, onun nehre atılmasını emretti.²⁶

İkinci sebep, saraydaki bir kadınla ilişkilidir. Şeyh Mecdeddîn, Şemseddîn adlı bir müridine yazdığı mektubunda, Sultan'ın ve Terken Hatun'un izniyle, padişahın hareminden bir kadınla gizlice nikâhlandığından söz etmektedir. Maslahat gereği insanlardan gizlenen bu olay, kötü niyetli kişiler tarafından etrafa yayılmıştır. Kendisi de bu durumdan şikâyetçi olan²⁷ Şeyh'in bu sebeple öldürülmüş olması muhtemeldir.

Yine bu konuyla yakinen ilişkili bir başka rivayete, Hâce Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)'nin *Faslu'l-Hitâb* adlı kitabının 891/1485 tarihli bir yazma nüshasının sonunda rastlıyoruz. Burada, Mecdeddîn Bağdâdî'nin, saraydan Leylâ isimli bir kadınla ilişkisinden dolayı şehid edildiği anlatılmaktadır. Söz konusu bu kadın, Harezmşah'ın Türk komutanlarından birinin eşidir. Sultan bu komutanı Cend vilâyetine savaşa gönderir. Onun yokluğunda Leylâ, Bağdâdî'ye intisâb eder ve Şeyh'in sohbet meclislerine gidip gelmeye başlar. O kadar ki insanlar, "Gece gündüz şeyhin yanından ayrılmıyor" diye dedikodu yapmaya başlarlar. Komutan seferden dönünce bu vaziyeti ona da anlatırlar. Bu şahıs da Bağdâdî'nin hankâhına gider ve önce hâdimi Bedî'nin başını keser; sonra da Şeyh'i şehid eder. Dergâhın müezzini minareden şeyhin öldürüldüğünü duyurunca, Harezmşah durumu anlar ve kılıç, kefen ve birçok hediye ile Necmeddîn Kübrâ'nın huzuruna çıkar, bu hâdiseden dolayı ondan özür diler.²⁸

25. Mecdeddîn Bağdâdî'nin katledilmesine sebep olarak zikredilen bu olayda, Hanefî mezhebinin evlilikle ilgili belirlediği rûkûn ve şartlara zıt bir durum görülmektedir. Muhtemelen sultanı kızdıran şey, bu işin kendisinden gizli yapılmasıdır. Şeyh Bağdâdî'ye muhâlif olan bir grup da, bu hususta Harezmşah'ı tahrik etmiştir. Hanefî nikâhuyla ilgili olarak bkz. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Heyet, Risâle Yay., İstanbul, 1994, IX, 33-41.

26. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 668; Câmî, *Nefehât*, s. 597. Ayrıca bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 315-316; Hândmîr, *Habibü's-Siyer*, II, 647-648; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, III, 1496-1498.

27. Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâr Mihî*, s. 171.

28. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hâfîz el-Buhârî Nakşibendî, *Faslu'l-Hitâb fi'l-Muhâdarât*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Kütüb-i

19. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 668; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 45.

20. Avfî, *Tezkire-i Lübâbü'l-Elbâb*, s. 280.

21. Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâr Mihî*, ss. 160-162.

22. Bu mektuplar için bkz. Meier, "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dîn-i Balkhî and Majd Al-Dîn-i Baghdadî", ss. 245-281.

23. Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâr Mihî*, s. 165.

24. Avfî, *Tezkire-i Lübâbü'l-Elbâb*, s. 280.

Zikredilen üçüncü sebep, Fahreddin Râzî'nin tasavvuf aleyhtarlığıyla ilgili bir bakış açısını yansıtmaktadır. Buna göre Râzî'nin, Bağdâdî'ye olan düşmanlığı o kadar fazlaydı ki, kendisi ve talebeleri Sultan Muhammed'in huzurunda devamlı sûrette şeyhi kötülüyorlardı. Sonunda Harezmşah onu suya attırıp boğdurdu.²⁹ *Mecâlisü'l-Uşşâk* müellifi de, Râzî'nin adını vermeden, bir grubun Mecdeddîn Bağdâdî'ye karşı büyük bir hasedi olduğundan, ona daima kin beslediklerinden, Harezmşah'ın yanında onu zemmettiklerinden ve nihayetinde de, sultanın bir gece sarhoşken şeyhin suya atılmasını emrettiğinden bahsetmektedir.³⁰

Hemen hemen bütün tasavvufî kaynaklarda yer alan ve bizim de daha önce aktardığımız menkıbevî mahiyetteki bir diğer rivayete göre, Mecdeddîn'in ölüm sebebi, mürşidinin bedduasına maruz kalmasıdır.³¹

Bizce yukarıda anlatılanların hiçbirisi ikna edici görünmemektedir. Zira birinci maddede öne sürülen, Mecdeddîn ile Terken Hatun arasında bir gönül ilişkisinin olduğunu ve bunun da nikâhlanmaya kadar gittiğini benimsemek, Şeyh'in neredeyse annesi yaşındaki bir kadınla evlendiğini kabul etmek demektir. Bahsi geçen ikinci sebepte net bir durum yoktur. Mecdeddîn'in saraya mensub, kendine uygun bir kadınla nikâhlanmasında anormal olan nedir? Üstelik bu durumdan hem Terken Hatun'un hem de padişahın haberi vardır. *Faslu'l-Hitâb*'daki rivayet de bu hâdisenin değişik bir dille anlatılmasından ibarettir. Üçüncü sebep, bizce, Fahreddin Râzî'yi tasavvufa ve sûfile-

Ehdâî Tabatabâî, nr. 1172, s. 597. Abbâs Zeryâb, bu eserde anlatılanları farklı rivayetleri de inceleyerek yayınlamıştır. Bkz. Zeryâb, "Dâstân-ı Kuşte Şoden-i Mecdeddîn Bağdâdî", ss. 544-548.

29. Şeyh Ebu'l-Kâsim Ensârî Kâzerûnî, *Merkum-i Pencom Kitâb-ı Sullemu's-Semâvât*, haz. Yahya Karib, Çâphâne-i Muhammed Ali İlmî, Tahran, 1340, s. 25; F. Benâ, "Bağdâdî, Mecdeddîn", s. 578.

30. Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 69b-70a.

31. Bkz. Câmî, *Nefehât*, ss. 596-597. *Sefinetü'l-Evliyâ* müellifi Dârâ Şükûh, insanların bu sözü Şeyh Kübrâ'nın Mecdeddîn'e yaptığı bir beddua olarak kabul ettiklerini, fakat buradaki "deryâ"nın "hakikat" anlamına geldiğini; dolayısıyla aslında şeyhinin, onun hakikat denizinde fânî olması için dua ettiğini belirtmektedir. Bkz. Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, ss. 40-41.

re karşı gösterme düşüncesinin bir ürünüdür. Birinci bölümde, Kübrâ-Râzî ilişkisi bağlamında üzerinde durduğumuz gibi, bu tip rivayetlerin kabul edilebilir bir yanı yoktur. Çok meşhur olan dördüncü sebep de tenkide açıktır. Çünkü kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ ile halifesi arasında tasavvufî düşünce ve uygulama açısından herhangi bir anlaşmazlıktan söz edilmemektedir. Her iki şahsın eserleri incelendiğinde, bırakın Bağdâdî'nin şeyhini aşağı görmesini, onu taklit ettiği ve onunla benzer konular işlediği açıkça görülebilir. Dolayısıyla bu menkıbe daha çok Şeyh Kübrâ'nın geleceğe yönelik keşfini doğrulama, Muhammed Harezmşah'ı kinama ve Moğol istilâsına meşrû zemin hazırlama gayretinin bir sonucu şeklinde anlaşılabilir.

Öyleyse Mecdeddîn'in katledilmesinin sebebini veya sebeplerini, daha çok devrin siyasî şartlarında ve Harezmşah ile annesi Terken Hatun arasındaki rekabette aramak gerekmektedir. Kitabın ilk bölümünde, Harezmşahlar devrindeki ortamdan bahsederken, Muhammed Harezmşah'ın Abbâsî halifesiyle arasının onunla savaşı kadar açık olduğunu; hilâfeti Abbâsoğulları'nın zorla ele geçirdiklerini söyleyerek, halifenin adını hutberlerden çıkarıp Tirmîz seyyidlerinden birini onun yerine halife ilân ettiğini belirtmiştik. Bu olaylar karşısında ulemâ zümresinin açık bir şekilde Sultan'a karşı cephe aldığını ifade etmiştik.

Bu bağlamda sultanın annesi Terken Hatun'un askerler ve ilim adamlarının nabzını elinde tuttuğunu, ayrı bir divânının bulunduğu, atamalara karıştığını, kendi sülâlesinden olan kişileri kayırdığını ve önemli mevkilere getirdiğini, bütün bunlar karşısında Sultan Muhammed'in hiç ses çıkaramadığını anlatmıştık.

O hâlde Sultan, halk ve din adamları nazarında olduğu kadar, vâlidesi nezdinde de büyük bir itibarı olan bu şeyhi niçin öldürmüştü? Acaba onun Abbâsî halifesine karşı attığı adımlara, meselâ hutberlerden adının çıkarılmasına muhâlefet eden ulemâ zümresinde Mecdeddîn Bağdâdî de yer alıyor muydu? Onun katledilmesi, Harezmşah'ın başka bir kişiyi halife tayin etmesi sırasında gösterdiği muhâlefetten mi kaynaklanıyordu? Bu iki sorunun cevabı muhtemelen "Evet"ti ve Mecdeddîn, Terken Hatun'la aynı saftaydı. Harezmşah, onun saflarında yer alan hayli nüfuzlu bir şeyhi öldürterek annesine

gözdağı vermek ve onun devlet mekanizması içerisindeki etkisini kırmak mı istiyordu? Ya da tasavvuf tarihinde çok sık karşılaştığımız bir nedenden, yani bir tarikat şeyhinin etrafındaki kalabalığın gittikçe artmasından dolayı devlet aleyhine bir faaliyete girişmesinden endişe mi edilmişti? Bunların tümü henüz cevap bekleyen sorulardır. Kaynaklarda zikredilen diğer sebepleri düşündüğümüzde, bizim sorgulamalarımızın tarihsel, sosyal ve psikolojik gerçeklere daha yakın olduğu görülecektir.

Bu hâdisenin ne zaman vuku bulduğu hususu da tartışmalıdır. Kaynaklarda 606/1209,³² 607/1210,³³ 613/1216³⁴ ve 616/1219 gibi farklı tarihler verilmektedir. Muhammed Nurbahş, onun genç yaşta katledildiğini söylemekte, ama herhangi bir tarih zikretmemektedir.³⁵ Simnânî'nin *Tezkiretü'l-Meşâyih*'indeki 616/1219 tarihi³⁶ en çok kabul görenidir. Fakat Zerrinkub bu tarihin, Mecdeddîn Bağdâdî'nin şehid edilmesi ile Moğol istilâsı ve Harezmsâhlar'ın ortadan kaldırılışı arasında ilişki kurma niyetiyle ortaya atıldığı kanaatinde dir.³⁷

Câmî'nin "Hanımı Nişabur'da olduğu için şeyhin cesedini oraya götürdüler. 833/1429 yılında ise İşferâyin'e naklettiler"³⁸ ifadesinin ikinci bölümü, yani İşferâyin'e nakledilmesi yanlıştır. Çünkü *Nefehât* yazarı, Bağdâdî'yi, Mecdeddîn İşferâyinî ile karıştırmıştır.³⁹ Doğrusu

şeyhin nâşının Nişabur'a nakledilip, burada Şadyâh denilen bir mevkîye defnedildiğidir.⁴⁰

Mecdeddîn Bağdâdî'nin müridleri hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır. Kesin olan bir şey vardır ki o, Radyeddîn Ali Lâlâ ve Necmeddîn Dâye er-Râzî'nin yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Çünkü şeyhi, bu iki zâtın terbiye işiyle onu görevlendirmiştir.⁴¹ Kübreviyye silsilesinin Ali Lâlâ vasıtasıyla devam etmesi⁴² ve çeşitli kollarıyla günümüze kadar gelmesi, Bağdâdî'yi bu tarikat içinde daha da önemli hâle getirmektedir.

Bunların dışında Bağdâdî'nin, Şerefeddîn Belhî (ö. ?)⁴³ ve Şemeddîn Şihâbü'l-İslâm (ö. ?)⁴⁴ isimli iki müridiyle yaptığı yazışmalar ile Şeyh Nüreddîn Ömer Abbâs (ö. ?) adlı bir kişiye verdiği icâzetname günümüze kadar gelmiştir.⁴⁵ Ferideddîn Attâr'ın da, Bağdâdî'den terbiye görenlerden olduğuna dair iddialar vardır.⁴⁶ Hatta Devletşâh, onun hırka-i teberrükünü Bağdâdî'den aldığını ifade etmektedir.⁴⁷

32. Necmeddîn Dâye, şeyhinin 606'da şehid edildiğini söyler. Bkz. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4a; Kulî Han, *Riyâzü'l-Arifin*, s. 132; Kulî Han, *Mecmau'l-Fusahâ*, I, 1241.
33. Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 68a; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 105; Câmî, *Nefehât*, s. 600; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, III, 1498.
34. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 668.
35. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 49. Sarı Abdullah Efendi de, Mecdeddîn'in henüz 24 yaşında çok yakışıklı ve melek huylu bir gençken öldürüldüğünü belirtmektedir. Bkz. Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd (Gönül Meyveleri)*, haz. Ya'kub Kenan Necfezâde, Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1967, s. 207.
36. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 317. Ayrıca bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 600; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, II, 648; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, III, 1498; Masum Ali Şah, *Tarıyk*, II, 336.
37. Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstucû*, s. 102.
38. Câmî, *Nefehât*, s. 600. *Mecâlisü'l-Uşşâk* yazarı Gazergâhî de aynı sözleri nakletmektedir. Bkz. Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 68a.
39. Bertels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, s. 456.

40. Ebû Abdullah Hâkim Nîşâbüri, *Târih-i Nîşâbüri*, terc. Muhammed b. Hüseyin, haz. Muhammed Rıza Şefî Küdeknî, Tahran 1375, s. 226.
41. Bkz. Câmî, *Nefehât*, ss. 606-608. Dâye, Şeyh Kübrâ'dan bahsederken "Şeyhim ve şeyhimin şeyhi" ifadesini kullanır. Mecdeddîn Bağdâdî'nin, Dâye'ye şeyhlik yaptığını buradan anlayabiliriz. Bkz. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4a-b. Waley'in, "Mecdeddîn Bağdâdî'nin Şeyh Kübrâ'dan önce ölmesine rağmen, Dâye'nin hiçbir zaman yazılarında Kübrâ'yı zikretmediği, açık bir şekilde Bağdâdî'yi kendisinin tek şeyhi olarak gördüğü kayda değerdir" sözünün, yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Waley, "Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism", s. 89.
42. Kübreviyye tarikatının günümüzdeki devamı olan iki kol, yani Zehebiyye ve Nurbahşîyye, bu hususta iki farklı kanaate sahiptir. Zehebîler, silsilelerinin Necmeddîn Kübrâ'dan hemen sonra Mecdeddîn Bağdâdî'ye yer verirken; Nurbahşîler, Radyeddîn Ali Lâlâ'yı zikrederler. Bu durumun gerçek sebebi ise, Bağdâdî'nin ne zaman katledildiğinin tam bilinemesidir. Bkz. Hüseyin Haydarhânî, *Tuhfetü'l-Berere*'nin Farsça tercümesinin girişi, ss. 16-33.
43. Bu mektuplar için bkz. Meier, "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dîn-i Balkhî and Majd Al-Dîn-i Baghdadî", ss. 245-281.
44. Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâr Mihî*, ss. 168-174.
45. Bkz. Süleymanîye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 26a-27a.
46. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 814; Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-i Necmeddîn Kübrâ*, ss. 95-109; Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, ss. 257-260.
47. Devletşâh, *Tezkire*, I, 299.

Mecdeddîn Bağdâdî'nin, Nişabur'da tarikat faaliyetlerinde bulunmasından ve ikisinin de tıp ilmiyle meşgul olmalarından dolayı birbirleriyle görüşmeleri ve sohbetlerde bulunmaları ihtimal dahilindedir. Fakat bu konuda *Tezkiretül-Evliyâ*'nın başında geçen bir rivayet dışında, bu ilişkiyi teyid edebilecek sağlam delillere sahip değiliz.⁴⁸ Kanâatimizce, Attâr gibi büyük bir şahsiyet eğer bu tarikatla bağlı olsaydı, daha sonraki Kübreviyye mensupları onu her zaman zikrederler ve bunu tarikatları lehine kullanırlardı. Halbuki Kübreviyye tarihine baktığımızda böyle bir durum söz konusu değildir.

Son olarak, Mecdeddîn Bağdâdî'nin kaleme aldığı çeşitli eserlere değinmek istiyorum. Bir kısmı Arapça, bazıları da Farsça olan bu eserler, genellikle küçük risaleler tarzında yazılmıştır.

1. *Tuhfetü'l-Berere fi Mesâilil-Aşere*: Bu kitap, seyr ü sülûkte dikkat edilmesi gereken hususlar, giyim-kuşam âdâbı, şeyh-mürîd ilişkileri, halvet, havâtır, hırka ve sema' gibi on meseleyi ele alan, Arapça yazılmış önemli bir eserdir.⁴⁹ *Tuhfetü'l-Berere* Farsça'ya da çevrilip yayınlanmıştır.⁵⁰
2. *Selvetü'l-Mürîdîn fi Fezâilî Zikri Rabbi'l-Âlemîn*: Zikrin faziletiyle ilgili hadislerin derlendiği kırk bölümlük bir eserdir.⁵¹
3. *Risâle Der Sefer*: Avâm, havâs ve havâssu'l-havâssın seferleri

48. Bahsi geçen rivayet şu şekildedir: Bir gün İmam Mecdeddîn Muhammed Hârezmi'nin huzuruna geldim; ağlıyordum. "Hayrola!" dedim. Dedi ki: "Yazık! Geçmişte bu ümmet içinde, 'Ümmetimin âlimleri İsrailoğulları'nın peygamberleri gibidir' hadisi mesabesinde kimseler vardı.' Sonra şöyle devam etti: 'Dün gece, ey Allahım! dedim; senin için sebebe bağlı değildir. Beni böylesine âlim kişilerden veya onları seyr eden kişilerden eyle. Başka türlü olmaya takat getiremem, ağlıyorum; belki duam kabul olunur.' Bkz. Ferideddîn Attâr, *Tezkiretül-Evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2007, s. 49.

49. Yazmaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 205; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695; Süleymaniye Ktp., Karacelebizâde Hüsameddîn, nr. 353.

50. Bkz. *Tuhfetü'l-Berere fi Mesâilil-Aşere*, çev. Şeyh Muhammed Bâkir Sâidi Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.

51. Bağdâdî, *Selvetü'l-Mürîdîn fi Fezâilî Zikri Rabbi'l-Âlemîn*, Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahran, nr. 6810, ss. 62-99.

hakkında yazılmış, Farsça küçük bir risaledir.⁵²

Köprülü Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada⁵³ Mecdeddîn Bağdâdî'ye ait, Farsça te'lif edilmiş şu küçük risaleler yer almaktadır: 1. *Risâle* (vr. 417a-418a) 2. *Es'ile ve Ecvibe* (vr. 418a-418b) 3. *Risâle-i Şerefeddîn el-Belhî ilâ Mecdeddîn* (vr. 418b-419b) 4. *Cevâb-ı Mecdeddîn* (vr. 419b-421a) 5. *Risâletü's-Sefer* (vr. 421a-422b) 6. *Cevâb-ı Şerefeddîn* (vr. 422b) 7. *Risâletü's-Seyr ve't-Tayr* (vr. 423a-423b) 8. *Risâle fi'l-Uzle ve'l-Halve* (vr. 423b-424b) 9. *Risâle fi'l-Vasiyye* (vr. 424a-425b) 10. *Risâle* (vr. 425a-425b)

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada⁵⁴ da ona ait, Farsça yazılmış iki adet isimsiz risale 1. *Risâle* (vr. 126a-138a), 2. *Risâle* (vr. 138b-141b) ile iki icâzetname bulunmaktadır: 1. Mecdeddîn Bağdâdî'nin Şeyh Nüreddîn Ömer'e verdiği icâzetname (vr. 25a-27a), 2. Mecdeddîn Bağdâdî'nin Râdiyyeddîn Ali Lâlâ'ya verdiği icâzetname (vr. 27a-28b).⁵⁵

Bağdâdî'nin ayrıca biri Necmeddîn Kübrâ'ya, ikisi de Şemseddîn adlı bir müridine yazdığı üç adet mektubu yayınlanmıştır.⁵⁶ Bunların dışında şeyhin bazı rubâileri bulunmaktadır.⁵⁷ Ayrıca kendisi, *Tuhfetü'l-Berere*'nin girişinde "âli isnâd"lı hadisleri topladığı *Zübdetü'l-Avâlî ve Hilyetü'l-Emâlî* adlı eserini bitirmek üzere olduğunu belirtmekte⁵⁸, bir mektubunda da *el-Müsâfirîyye* isimli eserinden söz etmektedir.⁵⁹

52. Bağdâdî, "Risâle Der Sefer", haz. K. Ra'nâ Hüseyinî, ss. 179-188.

53. Bkz. Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1589, vr. 417a-425b. Bunlar arasından Mecdeddîn Bağdâdî'nin Şerefeddîn Belhî adındaki bir müridiyle yaptığı yazışmalar, Meier tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Meier, "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dîn-i Balkhî and Majd Al-Dîn-i Baghdâdî", ss. 245-281.

54. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 126a-141b.

55. Ali Lâlâ'ya verilen bu icâzetname metni, Kerbelâî'nin eserinde yer almaktadır. Bkz. Kerbelâî, II, 308-311. Bağdâdî hakkında genel bilgiler için bkz. Reşat Öngören, "Mecdeddîn el-Bağdâdî", *DİA*, XXVIII, 230-231.

56. Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâr Mihî*, ss. 160-162, 168-174.

57. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, ss. 453-459.

58. Bağdâdî, *Tuhfetü'l-Berere*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695, vr. 2a.

59. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-yi Fârisî*, Müessesesi-i Ferheng-i Mıntika, Tahran, 1969, II/1, 1384.

2.1.2. Radiyyeddin Ali Lâlâ (ö. 642/1244)

Radiyyeddin Ali Lâlâ, hem Necmeddin Kübrâ'dan hem de Mecededdin Bağdâdî'den tasavvufî eğitim almış önemli bir şahsiyettir. Şeyh Kübrâ'nın, bu zâtın terbiye ve irşad görevini, aynen Necmeddin Dâye'de olduğu gibi, en yakın halifesi Bağdâdî'ye havale ettiği bilinmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla o, biri Kübrâ diğeri de Bağdâdî tarafından verilen iki icâzete sahiptir.⁶¹ Günümüze kadar uzanan Kübreviye silsilesi de Ali Lâlâ vasıtasıyla devam edegelmiştir. Bu önemli noktaya işaret ettikten sonra, onun hakkındaki bilgilere geçebiliriz.

Tam adı Ali b. Saîd b. Abdülcelil el-Gaznevî olan Radiyyeddin'in doğum tarihi bilinmemektedir. Fakat Devletşâh'ın, "Bazıları yetmiş altı, bazıları yetmiş dokuz yıl yaşadığını söyler"⁶² sözünden yola çıkarak, onun 563/1167 veya 566/1170 yılında dünyaya geldiğini söyleyebiliriz. Babası Şeyh Saîd (ö. ?), ünlü şair Hakîm Senâî (ö. 526/1131)'nin amcasının oğlu⁶³ ve Cüveyn vilâyetine bağlı olan Husrev-i Şurgin'in kethüdâsı idi. Radiyyeddin'in burada doğmuştu.⁶⁴

Alâüddeve-i Simnânî, Radiyyeddin'e "Lâlâ" lâkabının verilmesine dair şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Yûsuf Hemedânî aslında bu ismi Radiyyeddin'in babası Şeyh Saîd'e vermişti. Böylece onu Merv'deki aşâbının büyüğü saymış oluyordu. Merv ehli ona "Bozorg ve Rakib Lâlâ" diyordu."⁶⁵ Anlaşıldığı kadarıyla bu isim ona babasından miras kalmıştır.

60. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 608; Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 53.
61. Bunlardan Necmeddin Kübrâ'ya ait olanı hilâfet icâzeti, Mecededdin Bağdâdî'ninki de sohbet ve terbiyet icâzeti olarak kabul edilebilir. Şeyh Kübrâ'nın icâzeti için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 24b-25b. Şeyh Bağdâdî'nin icâzeti için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 27a-28b.
62. Bkz. Devletşâh, *Tezkire*, s. 342.
63. Bu yakınlık birçok kaynak tarafından vurgulanmaktadır. Bkz. Devletşâh, *Tezkire*, s. 342; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, I, 343; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fi Evsâfî Medîneti Herât*, I, 290; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Ma'mûnin*, II, 133.
64. Devletşâh, *Tezkire*, s. 342.
65. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 321.

Radiyyeddin, daha Necmeddin Kübrâ ile tanışmadan evvel babasının yanında sülûk ile meşgul oluyordu.⁶⁶ Kaynaklar onun birçok şeyhin yanında bulunduğu ve hırka giydiği hususunda ittifak eder. Onun müridlerinin sayısı yüz on üç ile yüz yirmi dört arasındadır.⁶⁷ Hatta Devletşâh'a bakacak olursak Radiyyeddin, dünyanın meşkûn olan dörtte birini dolamış ve dört yüz büyük şeyhten icâzet almıştır. Hindistan'a kadar gidip Baba Ebu'r-Rızâ Reten'e mülâki olmuştur. Baba Reten, Hz. Peygamber'in aşâbından veya Hz. İsa'nın havarilerinden sayılan efsanevî bir kişiliktir. Rivayete göre bu zât, kendisine emanet edilen Hz. Muhammed'in tarağını Ali Lâlâ'ya vermiş ve akabinde vefat etmiştir.⁶⁸

Necmeddin Kübrâ'yı rüyasında görüp onun aşkıyla yanıp tutuşan Radiyyeddin'in, şeyhini bulmak uğruna yaptığı uzun ve yorucu seyahatleri bir hayli ilginçtir. Bu hâdise, *Çihil Meclis ve Nefehât*'te şu şekilde anlatılmaktadır:

66. Sistânî, *Çihil Meclis*, s. 185.
67. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 53; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 106; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât Fi Evsâfî Medîneti Herât*, I, 290; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, I, 343; Abdurrahman Câmî ise müridlerinin sayısının yüz yirmi olduğunu söylemektedir. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 609. Radiyyeddin Ali Lâlâ'nın, Şeyh Ziyâeddin Ebû Bekir b. Ebu'l-Alâ el-Hâtimî adında, hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı bir şeyhle de görüştüğü rivayet edilmektedir. Bkz. DeWeese, "Two Narratives on Najm al-Din Kubra and Radî al-Din Ali Lâlâ from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in Raza Library, Rampur", ss. 298-339. Ferideddin Attâr da Bâyezîd'den bahsederken, onun 113 pîren istifade ettiğini söyler. Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 172. Cüneyd-i Bağdâdî ise, "İki yüz pîrin hizmetinde bulundum; bunların içinde yedi tanesinden fazlası örnek alınmaya yaraşır bir hâlde değildi." demiştir. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 388.
68. Devletşâh, *Tezkire*, s. 342; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, I, 343-344; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fi Evsâfî Medîneti Herât*, I, 290-291. Câmî'nin anlatıklarına göre, Simnânî o tarağı bir hırkaya, hırkayı da bir kâğıda sarmış ve bu kâğıdın üzerine şunları yazmıştır: "Bu tarak, Rasûlullah'ın taraklarındandır ki, bu zaife onun sahâbesinden erişti. Bu hırka da Ebu'r-Rızâ Reten'den yine bu fakire ulaştı." Yine müellifin belirttiğine göre, yukarıda sözü edilen emanet Hz. Peygamber'in, Ali Lâlâ'ya olan emaneti idi. bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 609.

Necmeddîn Kübrâ, hadis tahsili için Hemedân'a gittiğinde, Radıyyeddîn'nin köyüne de uğradı. Şeyh Kübrâ henüz tasavvuf yoluna sülûk etmemişti. O gece, Ali Lâlâ, göğe yükselen bir merdivene gördü. Birisi merdivenin başında durmuştu. Halk teker teker onun önüne geliyor, o da onları ellerinden tutarak göğe çıkarıyor ve merdivenin başında duran başka bir şahsa teslim ediyordu. Yukarıda, merdivenin başında duran ikinci şahıs her birini göğün kapısından içeri aldı. Radıyyeddîn'i de merdivenden yukarı çıkardılar; elini onun eline verdiler. O da tıpkı diğerleri gibi göğün kapısından içeriye alındı.

Ali Lâlâ bu hâdiseyi şöyle anlatır: Ben de koşup şeyh hazretlerine vardım. Elimi ona verip tutunmak istedim. Fakat şeyhin işareti üzerine elimi bir başkasına verdim. Şeyh onun elini tuttu ve her ikimizi birden göğe çıkardı, arşa erıştirdi. O anda şeyhin sûretini gördüm. Arşa oturmuştu. Ben, "Onun bedeni can, canı beden oldu. Bedeni orada, canı buradadır." dedim.

Radıyyeddîn bu olayı babasına anlatınca, babası ona, "Bu şahsı tanır, adını bilir misin?" diye sordu. Onun, "Evet, tanır ve adını bilirim" demesi üzerine üzerine babası, "Öyleyse onu arayıp bulman gerekir. Senin anahtarların onun elindedir" şeklinde cevap verdi.

Ali Lâlâ bu şahsı bulmak için yola çıktı. Nice yıllar dünyayı dolaştı.⁶⁹ Fakat Necmeddîn Kübrâ'nın Harez'm'e gelip tarikatını

yaymasına kadar onun izine hiçbir yerde rastlayamadı. Bir ara Radıyyeddîn, Türkistan'da Ahmed Yesevî'nin dergâhındaydı.

Bir gün halvetteyken, bir şahsın Harez'm'den geldiğini ve şeyhin ona, "Harez'm'de hiç derviş var mı, halk ile meşgul oluyorum mu?" diye sorduğunu duydu. Adam, "Şu sıralarda bir genç geldi. Halkı irşad ile uğraşıyor. Bir kısım insanlar onun etrafında toplandı" dedi. Ahmed Yesevî, "Adı nedir?" diye sorunca adam, "Necmeddîn Kübrâ'dır" şeklinde cevap verdi.

Bu sözü duyan Ali Lâlâ halvetten çıktı; hemen sefer kuşağını kuşandı. Ahmed Yesevî "Ne oldu?" diye sorunca, "Yola çıkıyorum" dedi. Şeyh, "Kış geçinceye kadar sabret" buyurdu; fakat o, "Bekleyemem" diye cevap verdi. Sonunda Necmeddîn Kübrâ'nın hizmetine girdi ve sülûk ile meşgul oldu.⁷⁰

Kerbelâî'nin anlatımına göre o, Ahmed Yesevî'nin dergâhından Necmeddîn Kübrâ'nın yanına geldiğinde şöyle bir tabloyla karşılaşmıştır:

Ali Lâlâ, şeyhin huzuruna girdiğinde onu bir Türk çocukla satranç oynarken gördü. Kalbinde şüphe duyguları belirdi ve içinden şöyle dedi: "Şeyh-i Cihân'a böyle güzel yüzlü bir çocukla satranç oynamak yakışmaz." Şeyh firâset nuruyla buna vâkıf oldu, ona doğru döndü ve dedi ki: "Ey Ali Lâlâ! Hak yolu böyle talep edilmez. Şirâz'a gittin, Şeyh Ruzbihân'ı inkâr ettin, o bu-

69. Radıyyeddîn'in mürsidini bulmak için uzun yıllar sehayat yaptığı bilinmektedir. Yine o böyle bir seferdeyken, bir grup insan onu Ruzbihân-ı Baklî'ye yönlendirdi. Bunun üzerine o, Şirâz'a gider ve Ruzbihân'ın dergâhına varır. Şeyh bu sırada küçük bir kaptan abdest almaktadır. Ali Lâlâ'nın kalbinden, "Bu kadar az suyla abdest almak şer'an câiz değildir." diye bir düşünce geçer. Ruzbihân buna vâkıf olur ve şöyle diyerek onu uyarır: "Ey şeyh! Sen az suyla abdest alan dervişleri inkâr mı ediyorsun? Eğer sen hep böyleysen, kötü huylarını iyiye çevirememişsin, beşerî sıfatlarını 'Allah'ın ahlâkıyla ahlâklarınız" sözü gereğince Rabbanî sıfatlara tebdil edememişsin." Bu sözleri işiten Radıyyeddîn şaşırır, utanır ve şeyhin ayağına kapanır. Ruzbihân ona şunları söyler: "Keşke senin terbiye ve kalbinin açılma işi bana havale olunsaydı. Fakat sen Şeyh-i Cihân Necmeddîn Kübrâ'ya havale edildin. Senin fütuh anahtarın onun müridlerinden birinin elindedir." Radıyyeddîn bu duruma çok üzülür, çaresiz bir şekilde onun izniyle tekrar sefere çıkar. Bkz. *Ruzbihân-nâme*, haz. Muhammed Takî Dânişpejoh, İntişârât-ı Encümen-i

Âsar-ı Millî, Tahrân, 1347, ss. 199-200; Ebu'l-Abbâs Zerküb Şirâzi, *Şirâz-nâme*, haz. İsmail Vâiz Cevâdi, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahrân, trs., ss. 160-161; Kerbelâî, II, 305. Buradaki rivayet, Necmeddîn Kübrâ ile şeyhi Ruzbihân Kebir-i Mısıri arasında cereyan eden hâdiseyi akla getirmektedir. Muhtemelen bu ilk hâdiseye daha sonraları Radıyyeddîn Ali Lâlâ'ya da atfedilmiş ve iki farklı olay ortaya çıkmıştır.

70. Sistânî, *Cihil Meclis*, ss. 185-186, 189; Câmî, *Nefehât*, ss. 607-608. Şeyh Radıyyeddîn'in tarih itibarıyla Ahmed Yesevî ile görüşmesi mümkün görünmüyor. Belki Ahmed Yesevî'nin dergâhında ondan sonraki bir şeyhle bu konuşmaları yapmış olabilir. Yine Câmî'nin, "Şeyh Ali hac niyetiyle yola çıktığında Horasan'a uğramış ve Şeyh Ebu Ya'kûb Yûsuf Hemedânî'nin sohbetinde bulunmuştu." (Câmî, *Nefehât*, s. 607) şeklinde verdiği bilgi, eğer 535/1140 yılında vefat eden Yûsuf Hemedânî ise, ki anlatılanlardan öyle bir çıkarımda bulunabiliriz, bunu da kabul etmemiz mümkün değildir.

nun cevabını verdi. Buraya geldin, yine aynı şeyi yapıyorsun. Bu Türk, büyük bir kişinin oğludur. Onun vücuduna velâyet konulmuştur. Senin ve birçok kâmilin şeyhi olacaktır. Sen o gece şöyle bir rüya görmedin mi? Biz yerden arşa kadar uzanan tahtadan yapılmış bir merdiven koymuştuk ve halkı oraya çıkarıyorduk. Şimdi, o arş bu Türk'ün vücududur, tahta merdiven de bu satrançtır. Ben satranç vasıtasıyla onun üzerinde tasarrufta bulunuyorum ve onun vücudundaki kötü sıfatları çıkarıp atıyorum..." Bu sözleri duyan Ali Lâlâ şaşkınlık içerisinde kaldı.⁷¹

Netice itibariyle Necmeddîn Kübrâ'ya bağlanan Radyyyeddîn, şeyhi tarafından Mecdeddîn Bağdâdî'ye teslim edilir. Harezm'de ne kadar kaldığı bilinmeyen Ali Lâlâ'nın Moğol istilâsından önce İsfârâ-yin taraflarına gittiği ve orada irşad faaliyetlerinde bulunduğu görülmektedir. Zira kendisinden sonra Kübreviyye tarikatının silsilesini devam ettiren ve aynı zamanda akrabası olan Cemâleddîn Ahmed Cûrfânî (ö. 669/1270), İsfârâynilidir.⁷²

Radyyyeddîn 642/1244'te vefat etmiştir.⁷³ *Fazlu't-Tarika*'da, onun İsfârâyn'in köylerinden Gûrfân veya Cûrfân'a defnedildiği belirtilmektedir.⁷⁴ *Sefinetü'l-Evliyâ* müellifi ise, onun kabrinin Gazne'de olduğunu ve orayı ziyaret ettiğini söylemektedir.⁷⁵

Kaynaklarda bazı rubâîleri⁷⁶ dışında herhangi bir eserine rastlanmayan Ali Lâlâ'nın, araştırmalarımız esnasında iki adet risalesine ulaşıktı. Bu risalelerden Farsça olanı Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali

Paşa, nr. 2800, vr. 142a-145a'da, zikirle ilgili ayet ve hadisleri içeren ve Arapça olanı ise yine aynı mecmuadaki vr. 145b-147b'de yer almaktadır.

2.1.3. Sa'deddîn Hammûye (ö. 649/1251 veya 650/1252)

Sa'deddîn Hammûye⁷⁷, Horasan'da dört-beş kuşaktır ilmî, siyasi ve askerî alanda önemli mevkilerde yer alan bir ailenin ferdidir.⁷⁸ Tam adı Muhammed b. el-Müeyyed b. Ebî Bekr b. Ebî'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hammûye'dir.⁷⁹ Ata yurdu olan Bahrâbâd'da 586/1191'de dünyaya gelmiştir. Ömrünün çoğunu uzun seyahatler yaparak geçirmiştir. Vasiyetinde yirmi beş yıl çeşitli memleketleri dolaştığını ve hâlen seferde olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.⁸⁰

600/1203'te Şadyâh'ta, 604/1207'de Bahrâbâd'da bulunan Sa'deddîn, 605/1208 Muharrem'inde ilim tahsili için Harezm'e geçmiştir. 609/1212'ye kadar burada meşhur âlim Şihâbeddîn Hîveki'den dersler almıştır. Bundan sonra, birkaç yıl Nişâbur'daki Sultâniyye Medresesi'nde, Muineddîn Câcermî (ö. 613/1216)'nin yerine hocalık yapmış⁸¹; zâhiri ilimleri bırakıp tasavvufa yönelmiş ve Horasan'a geçmiştir. Akabinde Hicâz'a gidip hacını eda etmiş ve tekrar Horasan'a dönmüştür. Tarihi tam bilinmemekle birlikte, 614-616 yıl-

77. Bu nisbenin farklı şekillerde okunduğu görülmektedir. Mesela "Hamevî, Hamûye, Hamuveyh, Hameviyye" gibi. Şeyh Sa'deddîn'in ailesi Suriye'nin Hama şehrinde olmadığı için Hamevî diye okumak karışıklığa neden olacağından biz "Hammûye" diye yazmayı tercih ettik. Şeyh Sa'deddîn'in *el-Misbâh fi't-Tasavvuf* adlı eserini yayına hazırlayan Necib Mâyil Herevî de, *Di'a*'da Necmeddîn Kübrâ maddesini yazan Hamid Algar da bu şekilde yazmayı uygun görmüşlerdir. Bu tartışmalı hususta bkz. Elias, "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi", ss. 53-55.

78. Hammûye âilesinin önemli temsilcilerinin ele alındığı şu makaleye bkz. Sa'id Nefîsî, "Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye", ss. 6-39.

79. Hândmîr, *Habîbü's-Sîyer*, II, 337; Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 340.

80. Bkz. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 76.

81. Zerrînkub, *Donbâle-i Cüstucû*, s. 114.

71. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 313-314. Fahreddîn Irâkî de bu olaya atıfta bulunmaktadır. Bkz. Irâkî, *Uşşâknâme, Külliyyât-ı Irâkî* içinde, haz. Sa'id Nefîsî, Kitâbhâne-i Senâî, Tahrân, 1368, ss. 358-360.

72. Câmî, *Nefehât*, s. 609.

73. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 672; Hândmîr, *Habîbü's-Sîyer*, II, 336; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 133-134; Mirzâ Zeynelâbidin Şirâzî, *Riyâzû's-Siyâha*, haz. Asgar Hamid Rabbânî, İntişârât-ı Sa'dî, Tahrân, 1341, ss. 505-506; Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 338-339.

74. Simnânî, *Fazlu't-Tarika*, vr. 101a.

75. Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 106.

76. Bkz. İsfîzârî, *Ravzâtü'l-Cennât fi Füsâfî Medîneti Herât*, I, 290-291; E. Ahmed Râzî, *Heft İklim*, I, 343-344.

larında Necmeddîn Kübrâ'ya bağlanmıştır. 616/1219 yılının Zilhice'sinin sonlarında da icâzetini almış⁸² ve Moğol istilâsından önce bu bölgeyi terk etmiştir. Bundan sonra yine seyahatlere başlayan Hammûye Mekke, Medîne, Musul, Bağdat, Mısır, Humus, Haleb, Şam gibi şehirleri dolaşmıştır. Oğlu Sadreddîn İbrâhîm'in doğum haberini 644/1246 yılında Âmul'deyken almıştır. 644-648 yılları arasında Horasan'a çeşitli defalar gelip gitmiştir. İkinci oğlu Hâce Yahyâ'nın doğduğu müjdesi 648/1250'de yine Âmul'deyken kendisine iletilmiştir. Horasan'a son seyahati, 649/1251 yılındadır ve aynı yıl içinde vefat etmiştir⁸³; öldüğü hücre sine defnedilmiştir. Daha sonra oğlu Sadreddîn tarafından buraya bir türbe yaptırılmıştır.⁸⁴ Kabri, doğum yeri olan Bahrâbâd'dadır.⁸⁵

Şeyhin ölüm tarihi konusunda bazı farklı görüşler de vardır. *Târih-i Yâfi'i*, *Nefehât*, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, *el-İber*, *Riyâzü's-Siyâha* ve *Sefinetü'l-Evliyâ* yazarları onun 63 yıllık hayatının 650/1252'de sona erdiğini söylerken⁸⁶, İbn Tağriberdî bu tarihin 651/1253⁸⁷, Hamdullah Müstevfî de 658/1260 olduğunu ifade

eder.⁸⁸ Devletşâh, onun Radiyyeddin Ali Lâlâ'dan sonra sekiz yıl daha yaşadığını ileri sürerek, azizlerden birinin Hammûye'nin vefatına dair şu tarihi düştüğünü yazar: "Millet ve İslâm'ın nûru ve takvânın mumu olan cihanın şeyhi Sa'deddin Hammûye 650'de, cuma günü, kurban bayramında, ikinci namazı vaktinde Bahrâbâd'da vefat etmiştir."⁸⁹

Hammûye'nin Necmeddîn Kübrâ dışında diğer bazı sûfilerle de irtibatı olduğu görülmektedir. Meselâ, Mescid-i Aksâ'da babasının amca oğlu Sadreddîn Ebu'l-Hasan Muhammed b. İmâdeddîn Ebî Ahfaz (ö. 617/1220)'dan hırka giymiştir.⁹⁰ Hicaz'da Şihâbeddîn Sühreverdî ile karşılaşmış ve ondan telkin-i zikir almıştır.⁹¹ Onun Sühreverdî hakkında şöyle dediği ifade edilir: "Nebî'ye tâbi olma nuru Sühreverdî'nin alnında bir başka görülür."⁹²

Hammûye, Şam'daki Cebel-i Kasyûn'da ikamet ederken İbn Arabî (ö. 638/1240) ve talebesi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile birçok kez beraber bulunmuştur.⁹³ İbn Arabî ile birbirlerine yaptıkları iltifat çok meşhurdur. Rivayete göre, Sa'deddin Hammûye'ye, İbn Arabî sorulduğunda şöyle demiştir: "O, sahlisiz bir ummandır." Şeyh-i Ekber de onun hakkında, "Bitmez, tükenmez bir hazinedir" sözünü söylemiştir.⁹⁴

82. Necmeddîn Kübrâ'nın, Sa'deddin Hammûye için 616/1219 yılının Zilhice ayının sonlarında kaleme aldım dediği icâzet için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 29b-30b. Burada Şeyh Kübrâ önce bazı nasihatlerde bulunmakta, daha sonra İsmail Kasrî ile başlayan hırka silsilesini saymaktadır. Aynı icâzetnamenin başka bir nüshası daha bulunmaktadır. Bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 318, vr. 58b-59a.
83. Hâfi de şeyhin ölüm tarihi hususunda aynı görüştedir. Bkz. Hâfi, *Mücmel-i Fasihî*, s. 319.
84. Dânişpejûh, "Keşfü'l-Hakâyık", ss. 302-303. Makale yazarı Dânişpejûh, Şeyh Hammûye hakkındaki bu bilgileri bize, yine şeyhin neslinden olup sekizinci yüzyılda yaşayan Hâce Gıyâseddin isimli bir zat tarafından kaleme alınan *Murâdû'l-Mürîdîn* isimli bir yazma eserden aktarmaktadır.
85. Süsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 77; Darâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 105; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâfî Medîneti Herât*, I, 287; Zeynelâbidin Şirâzî, *Riyâzü's-Siyâha*, s. 241.
86. Yâfi'i, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 40; Câmi, *Nefehât*, s. 602; Süsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 77; Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 65a-b; Zehebî, *el-İber*, III, 265; Zeynelâbidin Şirâzî, *Riyâzü's-Siyâha*, s. 241; Darâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 105.
87. İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, VII, 31.

88. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 670.

89. Devletşâh, *Tezkire*, ss. 342-343.

90. Dânişpejûh, "Keşfü'l-Hakâyık", s. 303. Bu hırka giyme olayının Necmeddîn Kübrâ'ya gelmeden önce mi, yoksa onun yanından ayrıldıktan sonra mı olduğu tam bilinmemektedir. Muhtemelen Şeyh Kübrâ'ya intisâb etmeden öncedir.

91. Bkz. Hâfi, *Mücmel-i Fasihî*, s. 319.

92. Sistânî, *Çihil Meclis*, s. 215.

93. Zehebî, *el-İber*, III, 265; Nefisi, "Hânedân-ı Sa'deddin Hammûye", ss. 15-16.

94. Sistânî, *Çihil Meclis*, s. 215. Konevî ile de aralarında şöyle bir olay cereyan etmiştir: Bir gün Sadreddîn Konevî ile Şeyh Sa'deddin sema' meclisinde bulunuyorlardı. Şeyh Sa'deddin sema' sırasında evinin olduğu sofa tarafına yöneldi. Tam bir edeb ile bir müddet ayakta durdu. Daha sonra, gözünü yumup, "Ey Sadreddîn! Neredesin?" diye seslendi. Sadreddîn öüne vardı. O zaman, Hammûye onun yüzüne bakarak gözlerini açtı ve şu sözleri söyledi: "Hz. Risalet'i şu sofada gördüm. İstedim ki O'nun cemâl-i müşâhedeyle müşerref olan gözü senin yüzüne bakarak açayım." Bkz. Câmi, *Nefehât*, s. 601.

Menâkıbnâme-i Evhadeddin Kirmânî'de verilen bilgiye göre, Sa'deddin Hammûye ile Kirmânî Haleb'de bir araya gelmişler ve o bölgenin hâkimi olan el-Melikü'z-Zâhir (ö. 612/1215)'in tertib ettiği sema' meclisinde buluşmuşlardır. Yine *Menâkıbnâme*'nin anlatımına göre iki mutasavvıf, sema' başta olmak üzere bazı konularda ihtilâfa düşmüşler ve birbirlerini tenkit etmişlerdir.⁹⁵ Belirtilen zaman diliminde Sa'deddin'in Haleb'de bulunması pek muhtemel görülmesi de, iki şeyh 616/1219 yılından sonra karşılaşmış olabilirler. Çünkü Sa'deddin, bu yıl Şeyh Kübrâ'dan icâzetini almış ve Moğol istilâsından önce Harezm'i terk etmiştir. Her hâlükârda bu rivayet bize, Hammûye ile Kirmânî arasında birtakım fikir ayrılıklarının bulunduğunu ve bazı tarikat pratikleri hususunda farklı düşüncelere sahip olduklarını göstermektedir.

Şeyh Sa'deddin ve oğlu Sadreddin İbrahim (ö. 722/1322)'in Orta Asya'daki Türklerin ve Moğolların Müslüman olma sürecinde büyük rol oynadıkları görülmektedir. Onların Moğol yöneticileriyle kurdukları yakın ve samimî diyaloglar kısa sürede meyvelerini vermeye başlamış, başta idareciler olmak üzere halk arasında çok sayıda kişi İslâmiyet'i benimsemiştir.⁹⁶

İbn Tağriberdî (ö. 874/1469)'nin ifadesine göre, Sa'deddin Hammûye, Şam'dan tekrar Horasan'a döndükten sonra buranın Moğol yöneticisiyle iyi ilişkiler kurmuş; bu şahıs şeyhe maddî ve manevî yardımlarda bulunmuş; netice itibarıyla birçok Tatar onun aracılığıyla Müslümanlığı seçmiştir.⁹⁷

95. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddin Kirmânî*, ss. 174-181.

96. Buhara taraflarında yerleşen bir diğer Kübrevî şeyhi Seyfeddin Bâharzî'nin de, benzer faaliyetlerde bulunduğu az sonra değinilecektir. Bu iki Kübrevî şeyhinin bizzat Necmeddin Kübrâ tarafından kardeş ilân edildiği bilinmektedir. Bkz. Fasîh Ahmed Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, s. 290. Bâharzî'nin, Sa'deddin Hammûye'ye gönderdiği ve içinde övgü dolu ifadelerin bulunduğu 616/1219 yılının Zilhicce'sinin 22. günü kaleme alınmış bir mektubu mevcuttur. Bkz. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 2023, vr. 81b-83a. Bu mektup, hem iki şeyh arasındaki ilişkilerin bu tarihlerde iyi gittiğini hem de birbirlerinin faaliyetlerinden haberdar olduklarını göstermektedir.

97. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, VII, 31.

Daha önemli ve Moğol toplumunda köklü değişikliklere neden olan hâdise ise, İlhanlı Devleti'nin başında bulunan Gâzân Han (ö. 703/1304)'ın, Sa'deddin'in oğlu ve kendisinden sonra Bahrâbâd'daki dergâhın şeyhi Sadreddin eliyle Müslümanlığı kabul etmesi ve binlerce insanın önünde kelime-i tevhîd getirmesidir. Devletşâh'ın anlatımına göre, bu şatafatlı tören şöyle cereyan etmiştir:

"Gâzân Han müslümanlığa geçmeye karar verince, 'O hâlde sayesinde kâfirlikten kurtulup Müslüman olabileceğim olgun bir bilgin lâzımdır. Onun irşadıyla Müslüman olayım. O bana İslâm'ın edeb ve erkânını öğretsin' dedi. Derken Şeyhül-İslâm, ariflerin medâr-ı iftîhârî, muhakkıkların sultanı Sadreddin İbrahim b. Şeyhül-Ârifî'l-Muhakkık'l-Hammûye'ye yazdılar ve onu az bir zamanda Bahrâbâd'dan Âzerbeycan'a getirdiler. Şenlikler ve ziyafetlerden sonra, Han gusûl abdesti aldı; adı geçen şeyhin hırkasıyla şereflendi. Bir bülbül gibi tevhîd kelimesini söylemeye başlayınca, emirleri ve devlet adamları hep birden İslâmiyet'i kabulte şereflendiler. Bu olay 691 yılı Şaban'da oldu."⁹⁸

Kerbelâî, bu esnada büyük küçük seksen bin kişinin daha İslâmiyet'i kabul ettiğini, hükümdârın da, ismini "Mahmûd" olarak değiştirdiğini yazmaktadır.⁹⁹

98. Devletşâh, *Tezkire*, s. 330-331.

99. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, I, 528. İlhanlı hükümdarlarından Hülâgû, Abaka ve Argun, Budist idiler. Ahmed Teküder'in kısa süren hâkimiyetinde İslâmiyet halk arasında yayılmaya başlamışsa da, ancak Gâzân Han zamanında resmî din olarak kabul edilmiştir. O zamana kadar İlhanlılar'da Cengiz Yasası geçerliydi. Onun İslâmiyet'i kabulünden itibaren Müslüman tebaanın şer'î işlerine kadılar bakmaya başladı. Bkz. Abdülkâdir Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 104. Gâzân Han esas itibarıyla Sünnî-Hanefî bir kişiydi. Fakat o Şî'î imamlarına ve âlimlerine de hürmet eder, onlara düzenli maaş bağlar ve vergilerden muaf tutardı. Şî'ilerce kutsal sayılan yerleri ziyaret eder, buralara başışta bulunurdu. Bu durum, onun Şî'î olduğu hakkında birtakım dedikoduların çıkmasına sebep olmuştur. Bkz. Abdülkâdir Yuvalı, "Gazan Han", *DİA*, XIII, 430. Gâzân Han Müslüman olduktan sonra, Mevlânâ'nın, "Sen Tatar'dan korkuyorsun; çünkü Tanrı'yı tanıımıyorsun. Oysa ben Tatar'dan iki yüz iman sancağı yükselteceğim" sözlerini, giydiği hırkaya altın telle yazdırıyordu. Sultan tören günlerinde bunu giyer; "Mev-

Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Necmeddîn Kübrâ'nın vefatından sonra diğer Kübrevî şeyhleri ve mensubları Hammûye ile yakın bir münasebet kurmaktan kaçınılmışlardır.¹⁰⁰ Bunun başlıca iki nedeni vardır. Birincisi, onun Kübreviyye tarikatından daha çok İbn Arabî ekolünün bir takipçisi olarak hayatını sürdürmesidir. Bir risalesinde o, önceki kuşağın en büyük sufilerini sayarken “İmâmü'l-Muhakkıkın Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şeyh Necmeddîn el-Kübrâ ve Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî” şeklinde bir sıralama yapmaktadır.¹⁰¹ Onun İbn Arabî hakkındaki “Sahilsiz bir ummandır” sözünü daha önce zikretmiştik. Konevî ile yakın ilişkisi de malûmumuzdur. Bütün bu veriler göz önüne alındığında Hamid Algar'ın “Sa'deddîn Hammûye, Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle buluşturan ilk Kübrevî şeyhidir. İlk dönem Kübrevîleri arasında onun dışında bu düşünceye eğilim yok denecek kadar azdır”¹⁰² değerlendirmesi oldukça yerindedir.

İkincisi, Hammûye âilesinin Moğol yönetimi ve siyasetiyle çok fazla içli dışlı olmasıdır. Bu, Kübreviyye tarikatının pek taraftarı olmadığı bir durumdur. Sa'deddîn'in oğlu Sadreddîn'in İlhanlı sarayıyla kuvvetli bir bağı vardır ve meşhur Moğol tarihçisi Atâ Melik Cüveynî'nin kızıyla evlenmiştir. Sa'deddîn'in elinden hırka giydiği amcasının dört oğlu da Moğolların askeri ve sivil bürokrasisinde görev al-

lânâ bu gazeli benim için söylemiş; çünkü Tatarlar benim zamanımda Müslüman oldular” deyip övünürdü. Bu hâdiseye Mevlânâ'nın geleceğe yönelik bir keşfi, öngörüsü olarak da bakmak mümkündür. Bkz. Mehmet Demirci, “Moğollar ve Mevlânâ”, *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü* içinde, H Yay., İstanbul, 2008, s. 85.

100. Bunun en açık örneği, Radiyyeddin Ali Lâlâ'nın halifesi Ahmed Cûrfânî ile Hammûye arasındaki soğukluktur. Câmî şöyle bir olaydan bahsetmektedir: Bir gün Sa'deddîn, Cûrfân'a gitti. Birisini gönderip Şeyh Ahmed'i çağırdı. O uzlete niyet ettiğinden bu davete icabet etmedi. Bunun üzerine Sa'deddîn başka bir adam göndererek ona şöyle dedi: “Gelmen gerek, Şeyh Ali'nin sana bir icâzetname yazdığı ve benim de yazmam gerektiği hakkında bana bir işaret ulaştı.” Bunun üzerine Cûrfânî ona: “Ben Hakk'a icâzetname ile tapmam” dedi. Câmî, *Nefehât*, s. 610.
101. Hammûye, *Risâle Der Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3931, vr. 33b.
102. Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501.

mışlardır.¹⁰³ Necmeddîn Bağdâdî bir mektubunda, Hammûye ailesinin tutumundan rahatsızlık duyduğunu anlatmaktadır.¹⁰⁴ Onun şikâyetinde bulunduğu kişilerin bunlar olması kuvvetle muhtemeldir.

Yukarıda zikrettiğimiz iki nedene, bir üçüncüsünü daha ekleyebiliriz. Bu da Şeyh Sa'deddîn'in eserlerinde, özellikle velâyet-nübüvvet meselesi söz konusu olduğunda, bazı Şî'î eğilimlerin bulunduğu iddisidir.¹⁰⁵ Onun en önemli takipçisi Azîz Nesefî (ö. 700/1300) bu kabilen olmak üzere şu sözleri şeyhinden dinlediğini aktarır:

“Bil ki Şeyh Sa'deddîn'in buyurduğuna göre, Hz. Muhammed'den evvelki dinlerde velî yoktu, velî ismi de yoktu. Allah'a yakın olan kişilere genel olarak peygamber derlerdi. Her ne kadar her dinde bir şeriat sahibi vardı ve birden fazla olmuyordu ise de, diğerleri halkı onun dinine davet ediyor ve hepsine enbiyâ diyorlardı. O halde Hz. Âdem dininde birkaç peygamber vardı ve bunlar halkı Âdem'in dinine davet ediyorlardı. Nûh, İbrahim, Mûsâ ve İshâ dinlerinde de aynıydı. Sıra Muhammed'e gelince, “Benden sonra halkı benim dinime davet edecek peygamber gelmeyecektir. Benden sonra beni izleyen ve Allah'a yakın olan kimselerin adı evliyâdır. Bu velîler, halkı benim dinime davet ederler” buyurdu. Velî ismi Muhammed dininde ortaya çıktı. Yüce Allah onun ümmetinden 12 kişiyi seçerek, onları kendine yakın kıldı. Onları kendi velâyetine tahsis ederek, Hz. Muhammed'in nâibleri yaptı. Âlimler peygamberlerin vârisleridir. Bu 12 kişi hakkında “Ümmetimin âlimleri Benî İsrail peygamberleri gibidir” buyrulmuştur. Şeyhe göre, Muhammed ümmeti içinde bu 12 kişiden fazla velî yoktur. On ikincisi de velîlerin sonuncusu olup, adı “Mehdî” ve “Sâhib-i Zaman”dır.”

“Ey derviş! Şeyh Sa'deddîn bu Sahib-i Zamân hakkında kitaplar yazıp onu çok medh etmiş ve şöyle buyurmuştur: ‘İlim ve kud-

103. Elias, “The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, ss. 67-75.

104. Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâr Mîhî*, s. 170.

105. Kerbelâî ve Şüsterî, onun On İki İmâm Şî'îliğine mensub olduğunu belirtirler. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 392; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'mînîn*, II, 76-77.

reti kemâl derecesindedir. Tüm yeryüzünü kendi hükmü altına alır ve adâletle süsler. Küfür ve zulmü bir anda yeryüzünden kaldırır. Yeryüzünün bütün hazineleri ona görünür.”¹⁰⁶

Nesefî bir keresinde bu konuda çok fazla konuşan şeyhine karşı çıkacak gibi olmuş, fakat Hammûye bu tepkiye üzülmüştür:

“Horasan’da Şeyh Sa’deddîn’in hizmetinde iken, şeyh bu Sahib-i Zaman ve onun kudret ve kemâli hakkında çok mübalağa ediyordu. Öyle ki bizim anlayış kapasitemiz ona yetmiyor, aklımız bu hususları kavrayamıyordu. Bir gün ona “Ey şeyh! Böyle biri gelmemiştir. Onun hakkında böylesine mübalağa etmek doğru olmaz. Belki böyle değildir” dedim. Şeyh gücendi. Ben de bu sözü terk edip, bir daha böyle konuşmadım.”¹⁰⁷

Hamid Algar ise, bu gibi sözlerine bakılarak onun Şî’î akîdeyi benimsemiş olmasının kabul edilemeyeceğini belirtir ve şunları söyler:

“Bu tür fikirler bazen Hammûye’nin Şî’î kabul edilmesine yol açmış ve onun hakkında, sonraki dönemlerde bazı Kübrevîlerin de benimseyeceği Şî’îliğin ilk izlerinin görüldüğü “Erken Şî’î” tanımlaması yapılmıştır. Aslında Hammûye’nin velâyet ve on iki imam tasavvurunda Şî’îliği çağrıştıracak bir taraf bulunmamaktadır. Onun on iki imam anlayışı sûfî perspektifli bir kutsal tarih anlayışını temellendirme girişiminden ibarettir. Özellikle on ikinci imama “hâtemü’l-evliyâ” demesi, İbnü’l-Arabî terminolojisinden uyarlanmış bir kavramdır.”¹⁰⁸

Zâhirî ve bâtınî ilimlerde behre sahibi olan Şeyh Sa’deddîn oldukça, velûd bir yazardır. Onun *Mabbûbû’l-Muhibbîn ve Matlûbû’l-Vâsilîn* ile *Secencelû’l-Ervâh* başta olmak üzere *Zuhûru’t-Tevhîd fi Nûri’t-Tecrîd*, *el-İhsâ fi İlmi’l-Esmâ’i’l-Hüsnâ*, *Sekînetü’s-Sâlihîn*, *Hakâyik-ül-Hurûf*, *Kitâbü’l-Harf ve el-Misbâh fi’t-Tasavvuf* gibi elliye aşkın

106. Azîz Nesefî, *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufî İnsan Meselesi)*, haz. Mehmet Kanan, Dergâh Yay., İstanbul, 1990, s. 142.

107. Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 142.

108. Bkz. Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501.

Arapça ve Farsça eseri vardır.¹⁰⁹ Câmî’nin dediğine göre, bunlarda birçok rumuz, müşkil kelime, rakam, şekil ve daire bulunmaktadır. Akıl ve fikir bunları keşfedip çözmekten acizdir. Eğer basiret gözü keşif nuru ile açılmazsa, bu meseleleri idrâk etmek imkânsızdır.¹¹⁰

2.1.4. Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî (ö. 651/1253)

Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî, Necmeddîn Kübrâ’nın hakkında en az bilgi sahibi olduğumuz halifelerinden birisidir. Onunla ilgili bulabildiklerimiz genelde menkıbevî mahiyette birkaç hâdiseden ibarettir.

Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre, Gîlî’nin kütüphanesinde çeşitli ilim dallarına ait birçok kitap vardı. Evliyânın büyüklüğünden olmasının yanı sıra Arapça ve Farsça nazım ve nesirde büyük bir behre sahibiydi.¹¹¹ Şeyh Kübrâ’nın sohbetinde bulunmak üzere yola koyulduğunda, kütüphanesindeki aklî ve naklî ilimlerle ilgili kitaplardan bir kısmını yolculukta okumak için yanına almıştı. Bir gece şeyhin şöyle dediğini duydu: “Gîlicik, püştünü (yükünü) bırak da gel!” Uyanınca, püste nedir diye merak etti. “Benim dünyada hiçbir şeyim yoktur, ele geçirmek için dahi mukayyed değilim” dedi. İkinci gece de aynı rüyayı gördü. Üçüncü gece şeyhten püştünün ne olduğunu sordu. Şeyh, “Yığıldığın kitaplar” diye cevap verdi. Uyanınca kitapları Ceyhun nehrine attı. Necmeddîn Kübrâ’nın yanına geldiği zaman, şeyh ona, “O kitapları atmasaydın benim sana hiçbir faydam dokunmazdı” bu-yurdu.¹¹²

Daha sonra hizmet hırkasını giyip, halvete giren Cemâleddîn Gîlî’ye manevî terbiyesinin sonunda mürşidi tarafından “Aynüzzamân” unvanı verildi.¹¹³

109. Bu eserlerin listesi için bkz. Hammûye, *el-Misbâh fi’t-Tasavvuf*, ss. 46-52.

110. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 600.

111. Nevâî, *Mecâlisü’n-Nefâis*, s. 320.

112. Câmî, *Nefehât*, s. 604; Kerbelâî, *Ravzâtü’l-Cinân*, II, 324-325; Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 343.

113. Câmî, *Nefehât*, s. 604. Kerbelâî’nin anlattığına göre, halvete girdikten üç gün sonra Gîlî’nin aklına taze balıkla pilav geldi. Gîlânî olduğu için bu ye-

Bazı kaynaklardan, Gîlî'nin devrin yöneticileriyle iyi ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Sultanların yanına gidecek olan bir kısım zevâtın ondan mektup istemesi, şeyhin yöneticiler katında saygıdeğer bir kişi olduğuna delil sayılabilir. Aşağıda zikredilecek iki hâdis, bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Özellikle de onun, Alamut İsmâîlîleri'nin sultanı Alâeddîn Muhammed (ö. 653/1255)¹¹⁴ ile yakın münasebeti, eğer doğruysa, Kübreviyye tarikatının bu zümre ile ilişkisine dair çok mühim ve istisnâî bir örnek teşkil etmektedir.

İlk rivayet *Nefehât*'te zikredilmektedir: Cemâleddîn, Kazvîn'de oturuyordu. Buranın ileri gelen seyyidlerinden biri Şîrâz'a gitmeye karar vermişti. Şeyhe gelip, kendisine tam anlamıyla bağlı bulunan Şîrâz pâdişahına bir tavsiye mektubu yazmasını istedi. O da bir kâğıt parçasına "*Asel ve râziyâne (bal ve çam sakızı)*" yazdı ve ona verdi.

Söz konusu kişi Şîrâz'a varıp, pâdişahla görüşme teşebbüsünde bulunduğu zaman kendisine, onun karından rahatsız olduğunu ve o esnada hamamda bulunduğunu söylediler. Oraya varınca, pâdişahın hamamın ortasında oturduğunu ve hastalıktan kıvrandığını gördü. Huzuruna girip selâm verdi. Pâdişah, "Nereden geliyorsun?" diye sorunca, "Kazvîn'den" dedi. Bunun üzerine şeyhin hâlini sordu; o da elindeki kâğıdı sundu. Açınca bir de ne görsün içinde asel ve razîyâne yazılmış. "Şeyh, firâset ve kerâmet nuru ile bizim ilâcımızı yazmış"

meklere almıştı. Şeyh velâyet nuru ve firâsetiyle onun kalbinden geçenlere vakıf oldu. Kerâmetiyle onun arzu ettiklerini hazırladı, halvet kapısını açtı, içeri girdi, pilavla balığı Cemâleddîn'in önüne koydu ve şöyle dedi: "Ey oğul! Bu halvet işi riyazettir. Burası temenni ve arzu yeri değildir. Sen gönlünü yiyeceklerle meşgul ediyorsun; biz de bundan dolayı Gilân'a gidip senin isteklerini getirme zahmetine giriyoruz." Bunun üzerine o, şeyhinin ayaklarına kapandı ve istigfâr bulundu. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 325.

114. Bu kişi, babası Celâleddîn Hasan 618/1221 yılında ölünce daha 9 yaşındayken İsmâîlîlerin başına geçti. Genç yaşta akıl hastalığına yakalandı, melankolik oldu ve sonunda çıldırdı. Onu zincire bile vurdular. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, ss. 562-568. Bu durumda olan birinin Şeyh Cemâleddîn Gîlî ile ne kadar sağlıklı bir iletişim kurmuş olduğu müşkildir.

buyurdu. Mektupta yazılı olanları getirdiler, içti ve hemen iyileşti; misafire de çok iltifatta bulundu.¹¹⁵

Habîbü's-Sîyer'de geçen ikinci hadise ise şu şekildedir:

Cemâleddîn Gîlî, Alâeddîn Muhammed zamanında Kazvîn'de halkın irşadiyle meşgul idi. Sultan, şeyhe tam bir bağlılık içindeydi. Öyle ki bir gün sarhoşken, bir şahıs şeyhin mektubunu ona verdi. Alâeddîn buna sinirlendi, adama yüz kırbaç vurulmasını emretti ve şöyle dedi: "Ey câhil! Sarhoş haldeyken şeyhin mektubunu bana neden veriyorsun? Sabret, ben ayılayım, hamama gidip gusûl abdesti alayım, ondan sonra mektubu bana ver." Bu sultan, şeyhten dolayı Kazvîn halkına minnettarlık duyuyor ve şöyle diyordu: "Eğer Hz. Şeyh orada olmasaydı, ben Kazvîn toprağını heybeye doldurur, Alamut'a götürürdüm." Adı geçen Alamut hükümdarı her yıl, Cemâleddîn Gîlî'ye 500 dinar altın gönderiyordu. O da bunları ihtiyaçları için harcıyordu. Bunu gören bazı ehl-i hased şeyhe dil uzatıyor ve şöyle diyorlardı: "Fâris pâdişahının idrarlarını halka veriyor ve mühlidlerin malını yiyor." Şeyh ise bu sözleri işitince şunları söylüyordu: "Din imamları, sultanların halktan zorla aldıkları malı kabul etmenin helâl olduğunu belirtirler. Bundan dolayı onlar kendi arzularıyla bir kişiye herhangi bir şey verirlse, onu kabul etmek gerekir."¹¹⁶

Son olarak, A. Bausani tarafından dile getirilen bir iddiaya değinmek istiyorum. Bu araştırmacı, Cemâleddîn Gîlî'nin, İbrahim Zâhid Gilânî (ö. 700/1301)'nin şeyhi olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁷ Onun da Şeyh Cemâleddîn Gilânî (ö. ?) adında bir müridi vardır. Fakat bu zât kendisinin Şihâbeddîn Sühreverdî'nin halifesi olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Bizi şeyhimiz Şihâbeddîn hazretleri Gilân'a bu masumu irşad için göndermiştir."¹¹⁸ Netice itibarıyla aynı coğrafyada faaliyette bulunan aynı isimdeki bazı şeyhler nisbelerinin de ay-

115. Câmî, *Nefehât*, s. 604.

116. Hândmîr, *Habîbü's-Sîyer*, II, 476. ayrıca bkz. Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İstanbul, 2005, ss. 126-127.

117. Bausani, "Religion Under The Mongols", s. 547.

118. Hulvî, *Lemezât*, s. 319.

nı olması nedeniyle birbirleriyle karıştırılabilmektedir. Kübrevî kaynaklarında bu iddiayı delillendirebileceğimiz ya da aksini isbat edebileceğimiz herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şeyh Cemâleddin 651/1253'te uzun yıllar irşad faaliyetlerinde bulunduğu memleketi Kazvin'de ölmüştür. Şairlerden biri onun vefatına şu tarihi düşmüştür:

*Milletin ve dinin cemâli, Hudâ'nın velîlerinin kutbu,
Ki onun asitanesi abdalların kible-i idi.
651 yılında Allah'a gitti,
Şevvâl'in dördüncü günü pazartesi gecesî.¹¹⁹*

2.1.5. Necmeddin Dâye er-Râzî (ö. 654/1256)

Tam adı Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî¹²⁰ olan Necmeddin Dâye, 573/1177 yılında Rey'de dünyaya gelmiştir.¹²¹ "Sütanne" anlamına gelen "Dâye" lâkabının ona niçin verildiği kaynaklarda geçmemektedir. Onun, eserlerinde "etfâl-i tarikat, şîr-i tarikat ve hakikat, mâder-i nübüvvet, dâye-i velâyet" gibi lâfızlar kullanmasından¹²² veya çok sayıda mürid yetiştirmesinden dolayı bu lâkabı aldığı iddiaları bulunmaktadır.¹²³

Kendi ifadesine göre Dâye, 599/1202 yılında 27 yaşındayken doğum yeri olan Rey'den ayrılmış Şam, Mısır, Hicaz ve Yesrib'e gitmiş;

Bağdat yolundan dönerek Hemedân'a gelmiştir. Daha sonra Irak'a uğramış, oradan da senelerce dolaşacağı Horasan ve Harezm bölgesine geçmiştir. Buradan tekrar Irak'a dönmüş, Irak'tan Azerbaycan'a gitmiş, sonra hadis ve tefsir tahsili için Horasan'da uzun seyahatler yapmıştır. Horasan'dan yine Irak'a dönmüş, Hicaz'a gidip gelmiştir. Moğol hücumunun başladığı 617/1220 yılında Irak'tadır. Bu fitnenin kendisine yaklaştığını hissedince, Erbil, Musul ve Diyarbakır yoluyla Rûm'a gelmiştir. Anadolu'da Sivas, Kayseri ve Malatya gibi yerleri dolaşan Dâye, Ermenistan, Azerbaycan ve Tiflis taraflarını da gezerek Bağdad'a dönmüştür.¹²⁴

Bu seyahatleri esnasında pek çok âlim ve şeyhle karşılaşan Dâye, hizmetlerinde bulunduğu ve kendileriyle sohbet ettiği dört büyük şeyhten bahsetmektedir. Bunlardan ilki Necmeddin Bağdâdî'dir. O Bağdâdî'ye Harezm'de bağlanmış, beş yıl ona hizmet etmiş, seyr ü sülûk tarikini ve velâyet hırkasını ondan almıştır. Ayrıca hadis ve rivayet konusunda da Bağdâdî'den faydalanmıştır.¹²⁵ İkincisi, "Şeyhim ve şeyhimin şeyhi" diye tanıttığı Necmeddin Kübrâ'dır. Şeyh Kübrâ ona sohbet, hadis dinleme ve rivayet etme hususlarında önderlik yapmıştır.¹²⁶ Üçüncüsü, Ebû Muhammed Mahmûd b. Huzâdâd b. Ebî Bekr el-İrakî (ö. 620/1223)'dir. O Dehistan, Rey ve Hemedân'da uzun yıllar bu kişinin sohbetlerine katılmış, ondan çok istifade etmiş ve icâzet almıştır.¹²⁷ Dördüncüsü Bağdad'da bir süre yanında kaldığı *Avârif* yazarı Şihâbeddin es-Sühreverdî'dir.¹²⁸

Dâye'nin yukarıdaki sıralaması kronolojik değil, kendine göre bir önem sıralamasıdır. Aslında o, sülûk ve halvet eğitimini ilk önce Bağdat'ta Sühreverdî'nin yanında görmüş, bu şeyhin elinden sohbet hırkasını giymiştir. Ondandır şeyhlik ve hırka giydirme icâzeti almıştır. Fakat üç kez üst üste sefere gitmesine dair gaybdan emir gelince, şeyhinden izin isteyip 601/1204'te yolculuğa çıkmış,

119. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 670; Hândmîr, *Habîbû's-Siyer*, II, 476; Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, s. 321.

120. Dâye, eserinde böyle zikreder. Bkz. Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 546. Safedî onun ismini "Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşîrvân b. Ebî'n-Necîb el-Esedî er-Râzî" şeklinde yazmıştır. Bkz. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XVII, 579. İbnü'l-İmâd ise "el-Hâfîz b. Şâhâver Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşîrvân b. Ebî'n-Necîb er-Râzî" diye kaydetmiştir. Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 265.

121. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XVII, 579; Zehebî, *el-İber*, III, 273; Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, II, 262.

122. Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 11-12. (Riyahî'nin girişi)

123. Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *DİA*, XXXII, 496.

124. Dâye bu seyahatlerini bizzat kendisi anlatmaktadır. Bkz. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 3b-4a.

125. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4a.

126. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4a-b.

127. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b.

128. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b.

614/1217'ye kadar tam on üç yılını Horasan ve Harezm bölgesinde geçirmiştir.¹²⁹

Muhtemelen Dâye, 601'de Sühreverdî'nin yanından ayrılınca Necmeddîn Kübrâ'ya gelmiş, Kübrâ onu halifesi Mecdeddîn Bağdâdî'ye havale etmiştir.¹³⁰ Bağdâdî'den beş yıl tarikat terbiyesi gören Dâye¹³¹, icâzetini aldıktan sonra bir müddet daha Nişabur'da şeyhinin dergâhında faaliyetlerde bulunmuştur.¹³² Onun, Şihâbeddîn Sühreverdî ile tekrar bir araya gelmesi 614 yılında Rey'de gerçekleşmiştir. O, bir süre daha Sühreverdî'nin yanında kalıp ondan zikir ve halvet icâzeti almıştır.¹³³ Moğollar yaklaşıncâ da Erbil, Musul ve Diyarbakır yoluyla Anadolu'ya geçmiştir.¹³⁴

618/1221 yılında onu etrafındaki kalabalık bir mürid grubuyla Rûm'da görüyoruz.¹³⁵ Dolayısıyla Kübrevîlik, Anadolu'ya ilk defa VII/XIII. asırda Necmeddîn Dâye ve beraberindekilerle girmiştir. Moğollarla ilgili oldukça kötü sözler sarfeden Dâye, Selçuklular ve Alâeddîn Keykubâd (1219-1236) hakkında övgü dolu ifadeler kullanmaktadır:

“Müslümanlar emniyet, asayiş ve huzuru Selçuklu hânedânının mübarek sancağı gölgesinde buldular. Bu dindar padişahlar zamanında yapılan medreseler, zâviyeler, kervansaraylar, hastahaneler, köprüler ve başka hayır kurumları hiçbir dönemde yapılmamış, âlimlere, zâhidlere ve halka gösterilen himâye ve şefkat,

girişilen gazalar ve kazanılan zaferler hiçbir zamanda görülmemiştir. Türkistan, Fergana, Mâverâünnehir, Harezm, Horasan, Gûr, Afganistan, İran, Irak, Diyarbakır, Suriye ve Anadolu ülkeleri onların ve çocuklarının eserleriyle doludur. Müslümanlar bu mübarek hânedâna dua ve senâ ile meşguldürler.”¹³⁶

Dâye aynı yıl içerisinde Abbâsî halifesinin elçisi olarak Anadolu Selçuklu sultanı Keykubâd'a gelen Sühreverdî ile Malatya'da görüşür. Bu esnada Sühreverdî, vatanından ve ailesinden uzak kalmanın sıkıntısını çeken Dâye'ye tesellî verir ve ilim erbâbını ve sûfleri seven bu padişahın memleketinde kalmasını tavsiye eder.¹³⁷ Dönemin tarihçisi İbn Bibî (ö. 684/1285'ten sonra)'ye göre ise Sühreverdî, onun *Mîrsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde'* ile'l-Meâd adlı eserini inceler ve kitabı ve yazarını tanıtan, içeriğini ve üslûbunu öven bir yazı kaleme alır. Daha sonra Dâye, sultanın huzuruna çıkıp kitabını ona ithaf eder ve karşılığında bol miktarda yardım görür.¹³⁸

Dâye'nin Selçuklu sultanından büyük iltifat görmesine rağmen neden hemen başkentten ayrılıp Erzincan'a gittiğini bilmiyoruz. Muhtemelen Alâeddîn Keykubâd ona İbn Bibî'nin anlattığı kadar ilgi göstermedi ve yardımcı olmadı. Belki de o, *Mîrsâdü'l-İbâd*'i hükümdara sunacağı için eserinin başında sultanı ve ülkesini övmek için mübalâğalı bir üslûb kullanmıştı. Fakat işler Dâye'nin istediği gibi gitmedi ya da büyük bir beklenti içine girdiğinden hayâl kırıklı-

129. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 5a.

130. Câmî, *Nefehât*, s. 606. Dâye, Mecdeddîn Bağdâdî için “şeyhim” derken, N. Kübrâ için hem “şeyhim” hem de “şeyhimin şeyhi” ibaresini kullanmaktadır. Bkz. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4a-b.

131. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b.

132. Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 538.

133. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b. Dâye, daha sonraki zamanlarda da Erbil, Musul, Rûm ve Bağdâd'da defalarca Sühreverdî'nin himmetinde bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b.

134. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 3b; Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 19.

135. Dâye yanındakileri “bâ-cem'i azizân” (azizlerden bir grupla) diye ifade eder. Bkz. Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 22. Ayrıca bkz. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî*, s. 5.

136. Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 20-21.

137. Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 22-23. Dâye'nin Konya'da Mevlânâ ve Konevî ile Sivas'ta ise Evhadeddîn Kirmânî ile görüştüğüne dair menkıbevi mahiyette iki rivayet daha aktarılmaktadır. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 606; Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*, ss. 142-143.

138. İbn Bibî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye*, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996, I, 253. Aynı eserin tercümesi de 825/1422'de Karahisarlı Kasım b. Muhammed (ö. 891/1486) tarafından *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd* adıyla Türkçe'ye çevrilerek, bu sefer bir Osmanlı padişahı II. Murad (ö. 855/1451)'a takdim edilmiştir. Bkz. Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja”, ss. 34-35. Yine *Mîrsâdü'l-İbâd*, Hamid Algar tarafından “*The Path of God's Bondsman from Orijin to Return*” adıyla İngilizce'ye çevrilerek yayınlanmıştır.

ğına uğradı. Aşağıdaki sözlerinden onun Anadolu'da pek mutlu olmadığını ve umduğunu bulamadığını anlıyoruz. Anadolu'ya geldiğinde, burayı öve öve bitiremeyen Dâye, anlaşılan o ki üç yıl içerisinde hiç de iyi şeylerle karşılaşmadı. Zira *Mermûzât*'ın başında şöyle demektedir:

"618 yılında Diyarbakır yoluyla Rûm'a geldim. Üç yıl boyunca bu diyarın inişini çıkışını dolaştım, her şehre uğradım ve her kavimle vakit geçirdim. Buranın bütün pazarlarında dinin dışında her şeyin geçerli olduğunu gördüm. Yakın ehli dışında her türlü sahtekâr ve dolandırıcıyla karşılaştım. Burada şeriat ve tarikat erbabının pazarı zararda, tabiat aşhâbının kadr ü kıymeti çoktur..."¹³⁹

Necmeddîn Dâye, bu düşüncelerle 621/1224 yılında Erzincan'a gitti ve bu sırada bölgenin yöneticisi olan Mengüçüklü Fahreddîn Behram Şah (ö. 622/1225)'ın oğlu Alâeddîn Dâvûd Şah (ö. ?)'a¹⁴⁰ itihâfen *Mermûzât-ı Esedî Der Mermûzât-ı Dâvûdî* isimli kitabını kaleme aldı.¹⁴¹

Kısa bir süre sonra Erzincan'dan da ayrılan Dâye, Bağdat'a dönüp ömrünün sonuna kadar orada kaldı. *Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsiri's-Seb'î'l-Mesânî* adındaki tefsirini¹⁴² ve *Menârâtü's-Sâirîn ve Makâmâtü't-Tâirîn* isimli eserini¹⁴³ bu yıllarda telif etti. 654/1256'da öl-

dü ve Şûnûziyye kabristanlığına defnedildi.¹⁴⁴ Onun yukarıda zikri geçenlerin yanı sıra *Risâle-i Aşk u Akl*¹⁴⁵ ve *Risâletü't-Tuyûr*¹⁴⁶ gibi başka eserler verdiği de bilinmektedir.

2.1.6. Seyfeddîn Bâharzî (ö. 658/1259 veya 659/1260)

Necmeddîn Kübrâ'nın bir başka önemli halifesi, Mâverâünnehir bölgesinde faaliyetlerde bulunan Ebu'l-Ma'âli Saîd b. Mutahhar b. Saîd b. Ali el-Bâharzî'dir. "Hâce-i Fethâbâdî"¹⁴⁷ ve "Şeyh-i Âlem"¹⁴⁸ lâkablâlarıyla da tanınan bu zât, 586/1190'da Nişabur ile Herat arasında

139. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî*, s. 5. Bu bilgiler ışığında, Mehmet Okuyan'ın eserinde, Şeyh Dâye'nin Anadolu'da 35 yıl kadar kaldığını yazması doğru değildir. Bkz. Okuyan, *Necmeddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 66.
140. Bkz. Faruk Sümer, "Mengüçüklüler", *DİA*, XXIX, 138-143.
141. Bkz. Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, ss. 24-25. (Riyâhî'nin girişi).
142. Bu tefsirin Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması bulunmaktadır. Ayrıca Mehmet Okuyan tarafından bu tefsir üzerine bir doktora tezi de yapılmıştır.
143. Bkz. Dâye, *Menârâtü's-Sâirîn ve Makâmâtü't-Tâirîn*, haz. Saîd Abdülfetâh, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1993. Bu eser de Ali b. Şibli adlı bir şahıs tarafından Farsça'ya çevrilerek Sultan II. Bâyezîd'e arz edilmiştir. Bkz. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadâni, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", ss. 37-38.

144. Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 136; Câmî, *Nefehât*, s. 606; Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 90b; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 106; Kulî Han, *Riyâzü'l-Ârifîn*, s. 149; Zeynelâbidîn Şirâzî, *Riyâzü's-Siyâha*, s. 691; Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 342. Müstevfî, Dâye'nin, Moğol istilâsı sırasında Rûm'a gittiğini ve Konya'da mefun olduğunu söyler. Bu bilginin, diğer kaynaklar değerlendirildiğinde, yanlış olduğu ortadadır. Bkz. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 671. Abdülbaki Gölpınarlı onun 736/1335'te öldüğünü belirtir ki bu, çok geç bir tarihtir. Bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlîvîlik*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 81. Evliyâ Çelebi de Dâye'nin 584 yılında öldüğünü ve kabrinin Kayseri'de olduğunu söyler. Bkz. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zallî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* (Topkapı Sarayı Bağdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini), haz. S. Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1999, III, 112. Müellif başka bir yerde de Dâye'yi, şeyhi Necmeddîn Kübrâ ile karıştırıp kabrinin Aksaray'da olduğunu öne sürer. Bkz. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 120.
145. Dâye, *Risâle-i Aşk u Akl*, haz. Takî Tafdalî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1381.
146. Dâye, *Risâletü't-Tuyûr*, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler içinde*, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 203-225.
147. Muhammed b. Abdülcelîl Semerkandî, *Kandîyye*, haz. İrec Afşar, Çâp-ı Nakş-ı Cihân, Tahran, 1367, s. 98.
148. Muînü'l-Fukarâ Ahmed b. Mahmûd, *Târih-i Molazâde Der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, haz. Ahmed Gülçin Maânî, Merkez-i Mutâlâât-ı İrani, Tahran, 1370, s. 40. Bu ikisine ilâveten, Bâharzî'nin günümüzde Tatarlar tarafından "Ulu Şeyh" diye anıldığı bilinmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, *İran'a ve Turan'a Seyahat*, Dergâh Yay., İstanbul, 2002, s. 122.

yer alan Bâharz'da doğmuş¹⁴⁹; ilim tahsili için Buhara, Bağdat ve Nişabur gibi şehirleri dolaşmıştır. Mürşidi gibi hadis okumaya meraklı olan Bâharzî, başta Necmeddin Kübrâ olmak üzere, Ali b. Muhammed Mavsîlî ve Ebû Reşîd el-Gazzâlî'dan hadis rivayetinde bulunmuştur. Kaynaklarda onun kırk hadis tahrîf ettiği ifade edilmektedir.¹⁵⁰

Seyfeddin Bâharzî, Necmeddin Kübrâ'ya gelmeden önce Herat'ta Şeyh Tâceddin Mahmud el-Üsnûhî (ö. ?) adlı bir şahıstan hırka giymiştir.¹⁵¹ Daha sonra Şeyh Kübrâ'ya intisâb etmiş ve onun yanında manevî eğitimini tamamlamıştır. Abdurrahman Câmî'nin anlattığına göre, geldiği ilk zamanlarda şeyhi onu hemen halvete sokmuş, daha ikinci erbaninde halvethaneden dışarı çıkarmış ve Buhara taraflarına göndermiştir.¹⁵²

Şeyhinin emri üzerine Buhara'ya gidip, Fethâbâd bölgesinde han-kâhını kuran Bâharzî, başta siyasîler olmak üzere birçok kişi üzerinde tesirli olmuştur. Onun özellikle Moğol yöneticileriyle kurduğu ilişki, daha sonra bu bölgelerde hızla yayılan Nakşibendiyye tarikatının politik rolü için örneklik teşkil etmiştir.¹⁵³

Meselâ Cengiz Han'ın oğlu Ulug Noyan'ın hanımı Sorkotani Begi (ö. 649/1252) bunlardan biridir. Anlatılanlara göre, bu kadın ihsan ve bağışta bulunmayı severdi. Her ne kadar Hristiyan olsa da, imamlara ve şeyhlere sadaka ve yardımlarda bulunmayı ihmal etmezdi. Hz. Muhammed'in getirdiği dinin yaşatılması için çaba gösterirdi. Bundan dolayı o bir defasında bin kese gümüş göndererek Şeyhülislâm Seyfeddin Bâharzî'yi Buhara'da bir medrese yaptırmak üzere görevlendirdi. Bunun yanı sıra civardaki bazı köyleri satın alıp oraların ge-

lirlerini inşa ettirdiği medresenin hocaları ile öğrencilerini destekleyen vakfa bıraktı.¹⁵⁴ Bu medresenin Hâniyye Medresesi olduğu anlaşıyor. Buranın müderris ve mütevellisi meşhur sûfî Seyfeddin Bâharzî idi.¹⁵⁵

Yine tarihe ilk Müslüman Altın Orda hanı olarak geçen Berke (ö. 665/1266)'nin İslâmiyet'i kabulünde onun büyük rolü olmuştur. Zehbî'nin naklettiğine göre Berke, Şeyh Bâharzî'yi ziyaret için Saksin'den Buhara'ya gelmiş; sabaha kadar zâviyenin kapısında beklemiş, sonra içeri girmiş, onun ayağını öpmüş ve yanındaki emirleriyle birlikte Müslüman olmuştur.¹⁵⁶ Bu hâdisenin akabinde İslâm, Altın Orda topraklarında süratle yayılmıştır. Berke yasa ile şeriatı birlikte uygulamış, her iki sistemin ruhuna bağlı kalmıştır. Kur'an öğretmek üzere okullar açtırmış, sarayda imam ve müezzinler bulundurmış ve âlimleri himaye etmiştir.¹⁵⁷

Çağatay Han (ö. 639/1241)'ın idaresi döneminde Müslümanlar baskı altındaydı. O, İslâmiyet'e karşı düşmanca bir tutum takınmıştı.¹⁵⁸ Veziirî Kutbeddin Habeş Amîd (ö. 658/1260) de dinî konularda hassas değildi. Dünyevî hâkimiyetin üstünlüğü ve kendi mensub olduğu zümrenin, yani Müslüman din adamlarının aşağılanması ve yönetimden memnuniyetsizlikleri sebebiyle Bâharzî bu vezire bir mektup gönderdi. Şeyhin, bu mektubunda yer yer sert ifadeler de kullandığı görülmektedir:

"Sen bu devlette hakkın zaferini gerçekleştirmekle vazifeli olduğun hâlde, bunu gerçekleştiremezsen kıyamet gününde kendini mazur göstermek için ne söyleyeceksin? Bizim dinî cemiyetimizde bilgi, rûhânî liderlik ve İslâm idareciliğinin esas şartıdır. Ça-

149. Muinü'l-Fukara, *Târih-i Molazâde*, s. 42.

150. Hadisçiliği ile ilgili olarak bkz. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XV, 262; Zehbî, *el-İber*, III, 295; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 298.

151. Bu kişi hakkında bkz. Cüneyd-i Şirâzî, *Şeddü'l-İzâr fî Hattı'l-Evzâr 'an Züvâri'l-Mezâr*, haz. Muhammed Kazvîni-Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Nevîd, Tahrân, 1366, s. 352.

152. Câmî, *Nefehât*, s. 602. Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın, Seyfeddin Bâharzî'ye verdiği hicrî 616 tarihli icâzetname bize kadar ulaşmıştır. Bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 318, vr. 59b-60a.

153. DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", s. 49.

154. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 447. Ulug Noyan, Cengiz Han'ın büyük hanımının küçük oğludur. Bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, s. 445. Ayrıca bkz. Hâfi, *Mücmel-i Fasihi*, s. 319; E. Ahmed Râzî, *Heft İklîm*, II, 679.

155. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 588.

156. Zehbî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, s. 191.

157. Bkz. Enver Konukçu, "Berke Han", *DİA*, V, 506; Jean Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 343; DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", s. 49.

158. Abdulkadir Yuvalı, "Çağatay Han", *DİA*, VIII, 176-177.

vuşkuşunun saltanat sürdüğü bir yerde, tâci yok diye şahini ayıplamamalı. Ahmakların hüküm sürdükleri yerde zekî insanların kenarda durmaları daha iyidir; saray minber olursa, minberin olmaması çok daha iyidir.”¹⁵⁹

Bâharzî'nin üç oğlu vardır. Büyük olanı Celâleddin Muhammed (ö. 661/1263), ikincisi Şeyhzâde-i Saîd diye tanınan Burhâneddin Ahmed (ö. 696/1297) ve en küçüğü de Mazhareddin Mutaahhar (ö. ?)'dır.¹⁶⁰ Ortanca oğlu Kirmân melikesi Terken Hatun (655-681/1257-1282)'un isteği üzerine oraya gönderilmiş ve tarikat faaliyetlerinde bulunmuştur.¹⁶¹ Sonraki yıllarda Fethâbâd'daki hankâhın idarecilğini yapan ve İbn Battûta'yı burada ağırlayan, *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsü'l-Âdâb* isimli eserin müellifi Ebu'l-Mefâhir Yahya Bâharzî (ö. 736/1335), Burhâneddin Ahmed'in oğludur.¹⁶²

159. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* s. 580.

160. Eflâkî Dede, Seyfeddin Bâharzî'nin en küçük oğlu Mazhareddin'in babasının tavsiyesi üzerine Konya'ya gelip, Mevlânâ'yı ziyaret ettiğini anlatır. Babasının Mevlânâ Celâleddin'le nasıl bir ilişkisinin olduğunu, hatta onu tanıyıp tanımadığını bile bilmiyoruz. Ancak Eflâkî, oğlunun ağzından şöyle nakleder: “Babam senin hakkında, ‘Demirden çarık giy ve eline demirden bir asâ al; Mevlânâ'yı aramaya git. Çünkü o ulu kişinin sohbetine nail olmak farzlardan biridir’ diye tenbih ederdi. Babamın bu sözü gerçekten doğrudurmuş.” Bu ziyaret esnasında gerçekleşen olaylar için bkz. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Arifin*, I, 319-321.

161. Nâsireddin Münşî Kirmânî, *Simtu'l-Ülâ li'l-Hadratî'l-Ulyâ*, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1362, ss. 43-44; Mihrâbî Kirmânî, *Tezkiretü'l-Evliyâ-i Mihrâbî Kirmânî yâ Mezârât-ı Kirmân*, haz. Seyyid Muhammed Hâşimî Kirmânî, y.y., trs., s. 79.

162. Bu kişi ve eseri için bkz. Ebu'l-Mefâhir Yahya Bâharzî, *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsü'l-Âdâb*, haz. İrec Afşar, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1345. Buhara'nın Fethâbâd bölgesindeki sözü edilen hankâha meşhur seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368) da uğramıştır. O burayı ziyaretinden oldukça memnun olmuş ve düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: “Buhara'nın Fethâbâd adıyla bilinen varoşuna indik. Burada âlim, âbid ve zâhid şeyh Seyfeddin Bâharzî'nin kabri bulunmaktadır. Büyük velîlerden olan bu zâtn kendi ismine nisbet edilen büyük bir zâviyesi vardır. Bu zâviyenin vakıfları pek çoktur. Orada gelen gidene yemek verilir. Zâviyenin şeyhi, sözü edilen Bâharzî'nin soyundan gelen Yahyâ Bâharzî adlı bir zâttır. Bu şeyh evinde bir ziyafet düzenleyerek beni ve bazı ileri gelen kimseleri davet etti. Yemekten

Bâharzî 658/1259¹⁶³ veya 659/1260 yılında¹⁶⁴ Fethâbâd'daki dergâhında vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. 1316/1898'de burayı ziyaret eden *Tarâyık* müellifi Masum Ali Şah, Bâharzî külliyesinin 788/1385'te Emîr Timur tarafından inşa edildiğini, fakat aradan geçen uzun zaman içerisinde bir çok yerinin harap hâle geldiğini söyler.¹⁶⁵ Seyfeddin Bâharzî'nin yaşadığı dönemde çok zengin vakıflara sahip olduğu ve bunların bir kısmının, torunu Yahya Bâharzî'nin gayretleriyle bugünlere kadar ulaştırıldığı bilinmektedir.¹⁶⁶

Seyfeddin Bâharzî'nin çeşitli eserleri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı yazma haldedir; bazıları basılmış, diğer bazıları ise günümüze ulaşmamıştır. Şeyhin sûfiler arasında çokça kullanılan, kırk hadisi biraraya getirdiği *Esrârü'l-Erbain* dışındaki tüm risaleleri Farsça'dır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Şerhu Esmâi'l-Hüsna*¹⁶⁷ 2. *Esrârü'l-Erbain li-Ahbârî's-Sâirîn*¹⁶⁸ 3. *Risâle Der İşk*¹⁶⁹ 4. *Vesâyâ*¹⁷⁰ 5. *Vekâyî'u'l-Halve*¹⁷¹ 6. *Rûz-*

sonra güzel sesli hafızlar Kur'an-ı Kerim okudular; vaiz efendi güzel bir vaaz verdi; Türkçe ve Farsça ilâhiler söylediler. Böylece hoş bir gece geçirmiş olduk.” Bkz. *İbn-i Battûta Seyahatnâmesi*, I, 260.

163. Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 671; Câmî, *Nefehât*, s. 603; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fi Evsâfî Medîneti Herât*, I, 225; Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, vr. 92a; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 105; Zeynelâbidin Şirâzi, *Riyâzû's-Siyâha*, s. 151.

164. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XV, 262; Muînü'l-Fukarâ, *Târih-i Molazâde*, s. 42; Hamid Algar, “Sayf al-Din Bâkharzî”, IX, 110-111; Süleyman Uludağ, “Bâharzî, Seyfeddin”, *DİA*, IV, 474-475; Ahmed Ateş, “Seyfeddin Bâharzî”, *İA*, X, 534-536. *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*ta onun 661'de vefat ettiği belirtilmektedir. Bkz. Abdülmuhammed Âyeti, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, Tahran, 1372, s. 14.

165. Masum Ali Şah, *Tarâyık*, II, 342-343.

166. DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, s. 48.

167. Bâharzî, *Şerhu Esmâi'l-Hüsna*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5345, vr. 1a-42a.

168. Bâharzî, *Esrârü'l-Erbain li-Ahbârî's-Sâirîn*, Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Ktp., nr. 188, vr. 4a-16b.

169. Bâharzî, “Risâle Der İşk”, haz. İrec Afşar, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, VIII/4, Tahran 1340, ss. 11-24.

170. Bâharzî, “Vesâyâ”, haz. İrec Afşar, *Ferheng-i İran-zemin*, XX/1-2, Tahran 1353, s. 316-323.

171. Bkz. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 810.

nâme¹⁷² 7. *Risâle-i Vasiyyetü's-Sefer*¹⁷³

Bunların yanı sıra, Bâharzî'ye ait doksan tane Farsça rubaî, Saîd Nefîsî tarafından neşredilmiştir.¹⁷⁴ Yine onun Sa'deddin Hammû-ye'ye yazdığı Farsça bir mektubunun¹⁷⁵ ve müridler için kaleme aldığı *Evrâd*'ının¹⁷⁶ hâlihazırda yazması bulunmaktadır.

2.1.7. Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)

Necmeddin Kübrâ'nın Orta Asya'da faaliyet gösteren bir diğer halifesi, Baba Kemâl Cendî'dir. Bu Kübrevî şeyhi aynı zamanda IX/XV. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bir kolun da kurucusudur. Onun altıncı kuşak silsilesinde yer alan Mevlânâ Kemâleddin Hüseyin Harezmi'nin yazdığı *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* adlı *Mesnevî* şerhinde, hem Cendî hem de bu silsilede yer alan diğer şahıslar hakkında kısa bazı bilgiler bulunmaktadır. Müellif, Baba Kemâl'le ilgili şunları anlatmaktadır:

Baba Kemâl Cendî, Necmeddin Kübrâ'nın yanında sülûk hayatını ikmal edince, şeyhi kendisine hırkayı verdi ve şöyle dedi: "Türkistan'da Mevlânâ Şemseddin Müftî'nin Ahmed isminde bir oğlu vardır. Bizim hırkamızı ona ulaştır ve terbiyesinden geri kalma! Onun âlem-i melekûtta ismi 'şeyh-i âlem'dir." Bu emri alan Baba Kemâl, Cendî'e ulaştı. Bir grup çocuk oyun oynuyordu. Şeyhin aradığı kişi olan Ahmed Mevlânâ da, onların arasında idi; fakat oynamıyor, diğerlerinin giysilerini bekliyordu. Ahmed, Baba Kemâl'i görünce kalkıp onu karşıladı, selâm verdi ve şöyle dedi: "Biz başkasının elbiselerini bekliyoruz, siz de bizim

elbisemizi saklıyorsunuz." Cendî onu bağrına bastı. Ahmed'in babası Şemseddin Müftî'nin evine gittiler. Müftî, "Bu oğlan meczubdur. Hizmet etmeye münasib olmayabilir. Küçük kardeşi Dânişmend Mevlânâ daha zeki ve daha terbiyelidir" dedi. Cendî ise "O da nasibini alır. Fakat biz şeyhimizin emriyle Ahmed'i terbiye etmeye geldik" diye cevap verdi.

Mevlânâ Ahmed kısa zamanda tasavvufî eğitimini tamamladı; kemâle ulaştığı etrafa yayıldı. Şeyh Bahâeddin Kübrâ, Şeyh Sultâneddin Şehid, Şeyh Fahreddin Kısârî ve Şeyh Fahreddin Zâhid gibi pek çok kişi onun sohbetinde bulunup yüksek derecelere ulaştılar. Mevlânâ Ahmed, birâderi Dânişmend'in terbiyesini Şeyh Bahâeddin Kübrâ'ya, Şeyh Bahâeddin de kendi oğlu Hâce Ebu'l-Fütûh'u Dânişmend Mevlânâ'ya havale etti. Hâce Ebu'l-Vefâ Hârezmi ise Ebu'l-Fütûh'a intisâb etti.¹⁷⁷

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre, Baba Kemâl Cendî'nin Türkistan'daki Kübreviyye kolu kendisinden sonra altı kişi tarafından devam ettirilebilmiştir. Bu kolun silsilesini şu şekilde gösterebiliriz:

Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)

Mevlânâ Ahmed (ö. ?)

Bahâeddin Kübrâ (ö. ?)

Dânişmend Mevlânâ (ö. ?)

Hâce Ebu'l-Fütûh (ö. ?)

Hâce Ebu'l-Vefâ (ö. ?)

Kemâleddin Hüseyin Hârezmi (ö. 836/1433)

Görüldüğü üzere, bu iki kaynakta Baba Kemâl'le ilgili anlatılanlar, onun kimliği hakkında yeterli bilgileri sunmaktan çok uzaktır. Fakat VIII/XIV. asrın başlarında kaleme alınmış *Mülhakatü's-Surâh* isimli bir eser, bize bu konuda, az da olsa yardımcı olmaktadır. Bu kitabın müellifi Karşî, Cendî'nin adını Kemâlül-Hak ve'd-Din el-Hâ-

172. Yahya Bâharzî, *Evrâdu'l-Abbâb* s. 8. Günlük anlamına gelen bu eserin varlığından, Yahya Bâharzî'nin sayesinde haberdar oluyoruz.

173. Yahya Bâharzî, *Evrâdu'l-Abbâb* s. 357. Şeyh Seyfeddin'in torunu Yahya, kitabını yazarken yararlandığı kaynaklar arasında bu risaleyi de sayar, fakat eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

174. Nefîsî, "Seyfeddin Bâharzî", s. 1-15.

175. Bkz. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2023, vr. 81b-83a.

176. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1382, vr. 34b-38b.

177. Hârezmi, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 101-103; Abdurrahman Câmî de, *Nefehât*'te hemen hemen aynı bilgileri aktarmaktadır. Fakat o, kendisinden daha önce yaşayan Hârezmi'ye herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 604-605.

rezmî es-Sıgnâkî diye kaydetmekte ve onun Türkler arasında “Şeyh Baba” namıyla tanındığına işaret etmektedir. Ayrıca onun, Necmeddîn Kübrâ'nın müridi olduğunu, kendisiyle görüşüğünü ve 672/1273'te öldüğünü belirtmekte; mezarının da Cend'de, Hayrâbâd denilen bir mevkide yer aldığını söylemektedir.¹⁷⁸

Karşı'nın, Baba Kemâl'in 672/1273 yılında 85 yaşında öldüğünü dair düştüğü kayıt,¹⁷⁹ bizim şeyhin doğum tarihine ulaşmamızı sağlamaktadır. Bu da 587/1191 yılıdır. Necmeddîn Kübrâ'nın 618/1221'de öldüğünü göz önünde bulundurursak, Baba Kemâl'in yirmili yaşlarda şeyhiyle karşılaştığı ve ondan hilâfet aldığı sonucunu çıkarabiliriz.

Kaynaklardan, onun Aşağı Siri Deryâ'nın göçebe bölgelerinde faaliyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁰ Yine Buhara taraflarında faaliyet gösteren ve Cendî'den daha meşhur olan Seyfeddîn Bâharzî'nin ondan haberdar olduğu görülmektedir. Zira Bâharzî ona “Saîd b. el-Mutahhar”dan, şeyhimizin halifesi, Kemâlü'l-Hak ve'd-Dîn, Umde-tü's-Sâlikîn” diye başlayan bir mektup göndermiştir.¹⁸¹

Tasavvufî kaynaklarda geçen önemli bir hâdis de, Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247)'nin Fahreddîn Irâkî (ö. 688/1289) ile birlikte bir süre Baba Kemâl Cendî'nin dergâhında ikamet etmesidir. Bundan dolayı bazı müellifler tarafından Şems-i Tebrîzî, Baba Kemâl'in halifelerinden biri kabul edilmiştir; ama bu husus net değildir.¹⁸²

Necmeddîn Kübrâ'nın yukarıda bahsedilenlerin dışında, başka halifelerinin olduğu da anlaşılmaktadır. Meselâ Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan bir mecmuada onun, Muhammed bin¹⁸³, Muhammed b. Abdullah el-Harakânî¹⁸⁴, Muhammed b. Ebî Bekr el-Berzenî¹⁸⁵, Zengî b. Ali b. Hüseyin el-Cüveynî¹⁸⁶ ve Muhammed b. Ömer b. Abdülgaffâr el-Buhârî¹⁸⁷ adlı beş şahsa yazdığı icâzetnameler bulunmaktadır. Bunlarda Şeyh Kübrâ, adı geçen kişilerin kendi yanında uzun müddet terbiye gördüklerini, halvetlere girdiklerini, mücâhedeler yaptıklarını ve bu çabalarının sonucunda yüce manevî tecrübeler yaşadıklarını belirtmekte; kendi silsilelerini zikretmekte ve onlara şeyhlik yapmaları konusunda izin verdiğini açıklamaktadır.

Başka herhangi bir Kübrevî kaynağında, bu kişilerden söz edilmemektedir. Anlaşılan o ki, Necmeddîn Kübrâ'nın hilâfet verdiği bu zevât, ya tarikat faaliyetlerinde bulunmamışlar ya da diğerleri kadar yaygın bir şöhrete sahip olamamışlardır.

Bahsi geçen isimlerin yanı sıra, Şeyh Kübrâ'nın sohbetlerine katılan, yanında halvete giren ve ondan zikir alan, fakat şeyhlik icâzetine sahip olup olmadıkları hakkında herhangi bir malûmâtımızın bulunmadığı dört kişiden daha bahsedilmektedir. Bunlardan ilk ikisine *Şeddül'Îzâr* müellifi Cüneyd-i Şîrâzî'nin verdiği bilgiler sayesinde ulaşırız.

senin gönlüne gelmiyor mu?” deyince, Şems, “Sultanım! Ben ondan daha çok manalar müşâhede ediyorum. Fakat o, ilmi ıstıhlalara, ibarelere ve gizli olan sırları güzelce ifade etmeye alıştı. Ben buna muktedir değilim” diye cevap verdi. O anda Cendî, Şems-i Tebrîzî'ye, “Ey Şems! Sana öyle bir sohbet ehli nasib olacak ki evvelki ve sonraki ilimleri ve hakikatleri senin namına izhar edecek. Hikmet pınarları onun gönlünden senin diline akacak” müjdesini verdi. Bir müddet daha onun yanında kalan Şems, şeyhin işareti üzerine Rûm'a doğru yola çıktı. Bkz. Hârezmî, *Cevâbiru'l-Esrâr*, I, 103-105; Hulvî, *Lemezât*, s. 294.

178. DeWeese, “Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...”, ss. 66-68.

179. DeWeese, “Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...”, s. 71.

180. DeWeese, “Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...”, s. 71.

181. DeWeese, “Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...”, s. 69.

182. Rivayete göre hâdis böyle gerçekleşmiştir: Hazret-i Tâcü'l-Ma'sûkîn Şeyh Şemseddîn et-Tebrîzî ticaret maksadıyla diyar diyar dolaşıp gönül ehli kişilerle sohbetlerde bulundu. Deşt tarafından Türkistan'a giderken, yolda bir soyguncu sürüsünün saldırısına uğradı. Sonra Baba Kemâl'in dergâhına sığındı. Ondandır zikir alıp halvete oturdu. Bu sırada Fahreddîn Irâkî de, şeyhi Zekerîyya Mülânî'nin tavsiyesi üzerine Baba Kemâl'in yanına gedip halvete girdi. Irâkî yaşadığı manevî tecrübeleri şiir ve güzel sözlerle ifade edebiliyordu. Fakat Şems oldukça suskundü. Bir müddet sonra Cendî, Şems'e, “Oğlum Şems! Fahreddîn'in dile getirdiği hakikatler ve sırlar hiç

183. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 21a-22a. Yazma eserlerdeki bazı silikler nedeniyle bu kişinin adı tam olarak okunamamaktadır.

184. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 22a-24a.

185. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 24a-b.

186. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 40a-b.

187. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 67b-68b.

Cüneyd-i Şîrâzî'nin sözünü ettiği ilk kişi, İmâm Ziyâeddîn Ebu'l-Hasan Mes'ûd b. Mahmûd eş-Şîrâzî'dir. Bu zât, Fahreddîn Râzî'nin yakın arkadaşı ve kitaplarının müstensihî idi. Bir müddet sonra Râzî'yle ilişkilerini keserek Necmeddîn Kübrâ'ya intisâb etti, ondan hırka giydi. Nihayetinde Şîrâz'a dönüp bu şehirde ikamet etmeye başladı; halvet ve uzlet hayatını tercih etti ve çeşitli eserler yazdı.¹⁸⁸

Bu şahsın Râzî'yle birlikte Şeyh Kübrâ'ya geldiği, Râzî'nin bu yolun zorluklarına dayanamayıp kısa sürede pes ettiği; Ziyâeddîn'in halvete devam edip şeyhinin yanında kaldığı belirtilmektedir.¹⁸⁹ Zerrînkub, Ziyâeddîn ile Râzî arasındaki yaş farkını da hesaba katarak böyle bir hâdisenin mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁹⁰

Şeddü'l-İzâr'da, Hâce İmâmeddîn Dâvûd b. Muhammed b. Ruzbihân el-Ferîd (ö. ?)'in zikir ile irşad ve davet tarîkine aldığı şeyhler arasında Necmeddîn Kübrâ'nın da adı geçmektedir. Bu zât, hırkayı babasından, o da Şihâbeddîn Sühreverdî'nin elinden giymiştir.¹⁹¹ Öyleyse onun Kübreviyye'den daha çok Sühreverdiyye'ye mensub olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hassî (ö. 634/1237) adındaki bir kişi *es-Selve fi Şerâitü'l-Halve* isimli eserinde, Necmeddîn Kübrâ'dan "şeyhim" diye bahsetmekte,¹⁹² halvetin şartları arasında *Usûlü'l-Aşere*'yi zikretmekte ve bu esasları uzun uzadıya açıklamaktadır.¹⁹³ Kitabın tümü incelendiğinde de, Şeyh Kübrâ'nın risaleleriyle benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Yine aynı zât, *Risâle ile'l-Hâim*'in Farsça tercümesine yazdığı girişte, kendisinin ilâhî bir lütufla Necmeddîn Kübrâ'nın hizmetine nail olduğunu; onun yanında peş peşe birkaç defa halvete girdiğini ve bazı gaybî fetihlere ulaştığını anlatmıştır. Bu sırada o, şeyhinden "hal-

vetin şartları" hakkında bir risale yazmasını talep etmiş; bunun üzerine Şeyh Kübrâ da *Risâle ile'l-Hâim*'i Arapça olarak telif etmiştir. Hassî bir müddet sonra Harezm'den ayrılıp Horasan'daki Şehristâne'ye gitmiş ve burada Şeyh Musannif hankâhında ikamet etmeye başlamıştır. İşte o esnada Hassî, adı geçen eseri daha çok kişinin istifade edebilmesi için Farsça'ya çevirmiştir.¹⁹⁴

Necmeddîn Kübrâ'dan hadis rivayetinde bulunan İbn Hilâle'nin, şeyhin yanında defalarca halvete girdiğine dair bir ifadesi vardır.¹⁹⁵ Buradan hareketle onun da Kübreviyye tarîkatı ile manevî bir bağının olduğunu anlıyoruz.

Bu bölümün sonunda Muhsinî ve Kâzım Muhammedî'nin, Ferideddîn Attâr, Şihâbeddîn Sühreverdî, Bahâeddîn Zekerîyya Multânî ve Muhammed Halvetî'nin, Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında yer aldıklarına dair ileri sürdükleri iddialara yer vereceğiz.

Söz konusu yazarlar, *Mazharu'l-Acâib* ve *Mazharu's-Sıfât* gibi aslında Ferideddîn Attâr'a ait olmayan eserlerden, onun Şeyh Kübrâ'ya intisâb ettiğine dair deliller getirmektedirler.¹⁹⁶ Fakat tasavvufa ilgili yapılan akademik araştırmalar, zikri geçen bu kitapların Attâr tarafından kaleme alınmadığını ortaya koymaktadır.¹⁹⁷ Devletşâh, Attâr'ın meczub bir dervişle karşılaştıktan sonra tasavvufa ilgisinin artmaya başladığını; Şeyh Nûreddîn Ekkâf'ın dergâhına gittiğini ve ora-

188. Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-İzâr*, ss. 68-70.

189. Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, ss. 260-262. Muhammedî'nin ve Muhsinî'nin bu şahsı, Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında zikrettiklerini daha önce belirtmiştik.

190. Zerrînkub, *Donbâle-i Cüstucâ*, s. 87.

191. Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-İzâr*, ss. 352-353.

192. Hassî, *es-Selve*, Bayezid Ktp., Beyazid, nr. 3372, vr. 37a.

193. Hassî, *es-Selve*, vr. 18a vd.

194. Hassî'nin bu çevirisi yayınlanmıştır. Bkz. Necmeddîn Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, çev. Ebu'l-Müeyyed el-Hassî, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahrân, 1364, s. 4.

195. Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, II, 354; Sübkî, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, VIII, 25.

196. Bkz. Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsar-ı Necmeddîn Kübrâ*, ss. 95-109; Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, ss. 257-260. Abdürraîf Hakikat da Attâr'ın, Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden biri olduğu görüşünü tekrarlamaktadır. Bkz. Hakikat, *Sitâre-i Bozorg*, ss. 135-143.

197. Bkz. Kesin olarak Attâr'a ait olan eserler şunlardır: *İlâhînâme*, *Esrârânâme*, *Centâhîrânâme*, *Husrevnâme*, *Muhtârânâme*, *Şerhu'l-Kalb*, *Musibetnâme*, *Mantık'ut-Tayr*, *Tezkiretü'l-Evliyâ ve Divân*. Çünkü Attâr, *Husrevnâme* ve *Muhtârânâme*'nin başında, kendi telif ettiği eserleri zikretmektedir. Bkz. Bediüzzaman Fîrîzanfer, *Şerh-i Ahvâl u Nakd ü Tahlil-i Âsar-ı Şeyh Ferideddîn Muhammed Attâr Nişâbüri*, İntişârât-ı Encümen-i Âsar-ı Millî, Tahrân, 1339, s. 75.

da sûfiyâne bir hayata adım attığını kaydetmektedir. Ayrıca onun çocukluğunda, babasının da müşidi olan Kutbeddîn Haydar (ö. 618/1221)'ın nazarına mazhar olduğunu eklemektedir.¹⁹⁸ Attâr'ın, Ekkâf'la görüştüğü bilgisi de tenkide açıktır. Çünkü bu zât 549/1154'te ölmüştür ve fakih ve zâhid bir kişidir; tasavvufi terbiye veren bir müşid değildir. Attâr, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın rûhâniyetinden yararlandığını ise bizzat kendisi belirtmektedir.¹⁹⁹ Dolayısıyla o tasavvufia içli dışlı bir şairdir. Ancak Kübreyiye tarikatıyla ne kadar ilişkili olduğu tam olarak bilinmemektedir.

Çiştîye şeyhlerinden Nizâmeddîn Evliyâ (ö. 725/1325)'nın sohbetlerini ihtivâ eden *Fevâidü'l-Fuâd* adlı eserde, Şihâbeddîn Sühreverdî'nin, Seyfeddîn Bâharzî ile beraber aynı gün Şeyh Kübrâ'ya intisâb ettiğini anlatan bir menkıbe yer almaktadır. Bahsi geçen rivayetin dışında, bu ilişkiyi teyid edebileceğimiz herhangi bir delil bulunmamaktadır.²⁰⁰

198. Devletşâh'ın, Attâr'ın ilişkisi olduğu şeyhlere dair anlattıkları için bkz. Devletşâh, *Tezkire*, I, 292-299; Nazif Şahinoğlu, "Attâr, Ferideddîn", *DİA*, IV, 95.

199. Bediüzzaman Firûzanfer, *Şerh-i Ahvâl u Nakd ü Tahlil-i Âsâr-ı Şeyh Ferideddîn*, ss. 30-31.

200. Burada zikredilen menkıbe kısaca şöyledir: Seyfeddîn Bâharzî gençlik çağlarındayken şeyhlere ve süfilere düşman birisiydi. O, bu topluluğu tahkir ediyor ve onlar hakkında çok kötü şeyler söylüyordu. Bu durum Necmeddîn Kübrâ'nın kulağına gitti. Şeyh, "Bu kötü sözleri dinlemek için beni ona götürünüz." diye emretti. Hizmetçileri ona, "Böyle saçmalıkları dinlemek size yakışmaz. O adam, süfiler ve şeyhler hakkında birçok kötü laf ediyor. Hiç kimse şeyhin huzurunda soyarılık yapamaz" diye defalarca söyledilerse de o, "Bu kötü sözleri dinlemek için beni ona götürünüz" diyor. Şeyh'in bu ısrarı üzerine onu Bâharzî'nin meclisine götürdüler. Necmeddîn Kübrâ, onun ders verdiği mekâna girdi ve bir köşeye oturdu. Seyfeddîn, onu görünce yine küfür dolu sözlerine başladı. Bâharzî ne kadar çok konuşulmaması gereken laf ettiyse, Şeyh de "Elhamdülillah, bu genç ne kadar da kabiliyetli!" diyerek başıyla onu onaylıyordu. Seyfeddîn konuşmasını bitirince, Şeyh kalktı ve dışarı çıktı. Camiye varınca, başını çevirdi ve "O sûfi gelmiyor mu?" diye sordu. O esnada Seyfeddîn kalabalığın ortasına dökülerek hırkasını yırttı ve bir çılgık attı. Şeyh'in yanına geldi ve ayaklarına kapandı. Şihâbeddîn Sühreverdî de bu esnada oradaydı. O da ileriye doğru çıktı ve Şeyh'in ayağına kapandı. İkisi de onun müridi

Bahâeddîn Zekerîyya Multânî ise, Şihâbeddîn Sühreverdî'nin halifesi olup, Sühreverdîye tarikatının Hindistan ve Pakistan'a yayılmasını sağlayan kişidir.²⁰¹

Kâzım Muhammedî, kimliği ve vefat tarihi hakkında hiçbir bilginin bulunmadığı Muhammed Halvetî adlı bir şahsın, Necmeddîn Kübrâ'dan icâzet aldığını ve Kübreyiye'nin Halvetiyye şubesi tesis ettiğini öne sürmektedir.²⁰² Tasavvuf tarihinde yaygın olan Halvetiyye tarikatının kurucusu Ebû Abdullah Sirâceddîn Ömer b. Ekmeleddîn el-Halvetî (ö. 800/1397)'dir. Onun da Şeyh Kübrâ'dan çok sonra yaşadığı ve aralarında herhangi bir münasebetin olmadığı bilinmektedir.

Ömer el-Halvetî, Harezm'de tarikat faaliyetlerinde bulunan amcası Ahî Muhammed Halvetî'ye intisâb etmiş ve onun ölümünden sonra irşad makamına geçmiştir. Burada adı geçen Ahî Muhammed'in vefatı da 780/1378-79 gibi oldukça geç bir tarihtir. Necmeddîn Kübrâ'dan 160 yıl sonra ölen bir zâtı, onun halifesi saymak tarihî gerçekleri göz ardı etmek demektir.²⁰³

Netice itibarıyla, Necmeddîn Kübrâ, Harezm'de irşad faaliyetlerinde bulunurken, birçok kişi ona intisâb etmiş ve yanında tasavvufi

oldular. Derler ki; Necmeddîn Kübrâ camiden eve giderken Seyfeddîn sağ tarafında, Şihâbeddîn ise sol tarafında yürüyordu. Kısacası o gün iki velî de şeyhin huzurunda müridliğe adım attı ve her ikisi de başını tıraş etti. Sonra Necmeddîn Kübrâ, Seyfeddîn'e şöyle dedi: "Senin bu dünyada tam bir nasibin var. Öbür tarafta bundan daha da fazlasına sahip olacaksın." Şihâbeddîn'e dönerek de, "Sen de hem bu dünyada hem de âhirette refah içinde olacaksın" buyurdu. Bkz. Haşan Dihlevî, *Fevâidü'l-Fuâd*, çev. Bruce B. Lawrence, Paulist Press, Mahwah, 1992, ss. 366-367. Muhsinî bu menkıbeye dayanarak, Şihâbeddîn Sühreverdî'yi Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında zikretmektedir. Bunun dışında herhangi bir kaynaktan delil getirmeyen müellif, uzun uzun Sühreverdî'nin hayatı ve eserlerinden bahsetmektedir. Bkz. Muhsinî, *Tahkik Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ*, ss. 114-122. Kâzım Muhammedî de bu görüştedir. Bkz. Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, ss. 228-234.

201. Hamid Algar, "Bahâeddîn Zekerîyya", *DİA*, IV, 462-463.

202. Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, s. 260.

203. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV, 393-395.

terbiye görmüştür. Bunların bir kısmı şeyhten icâzet alıp onun halifesi sıfatıyla çeşitli bölgelere dağılmışlar ve Kübreviyye tarikatının yayılması hususunda gayret göstermişlerdir. Bazıları ise, Şeyh Kübrâ'nın dergâhında kısa bir süre kalmışlar ve icâzet alacak dereceye yükselmemişlerdir. Diğer bir kısım zevât da şeyhlik icâzeti aldıkları hâlde ya tarikat hizmetlerine devam etmemişler ya da diğerleri kadar meşhur olamamışlardır. Bunların net bir sayısını vermek mümkün değildir. Fakat Şî'î bir anlayıştan hareketle, Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinin sayısını on ikiye indirmek veya sadece on ikiyle sınırlandırmak, yukarıdan beri verdiğimiz tarihî bilgiler ışığında doğru görünmemektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜBREVIYYE TARİKATININ TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

bu bölümde öncelikle, Kübreviyye tarikatının, Necmeddîn Kübrâ ve halifelerinden sonraki tarihi, ana hatlarıyla gözden geçirilecektir. Bu, bir anlamda tarikatın hangi coğrafyalarda yayıldığını ve bu süreçte ne gibi değişikliklere uğradığını da anlamamızı sağlayacaktır. Akabinde Şeyh Kübrâ ve halifelerinin diğer tasavvuf çevreleriyle ilişkileri ele alınacaktır.

3.1. KÜBREVIYYE TARİKATININ, NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNDEN SONRAKİ TARİHİ

Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden, Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî ve Necmeddîn Dâye kendilerinden sonra silsilelerini devam ettirecek herhangi bir temsilci bırakmamışlardır. Dolayısıyla bu iki şahsın, tarikatı sürdürme açısından etkin bir rollerinin olduğu söylenemez. Sa'deddîn Hammûye'nin Bahrâbâd'daki dergâhının, oğlu Sadreddîn ve takipçisi Azîz Nesefî'den sonraki durumunun ne olduğu da bilinmemektedir.

Kübreviyye'nin Buhara ve Kirmân'daki faal kolu olan "Bâharziyye" ise, Seyfeddin Bâharzî'nin üç oğlu ve torunu Yahya Bâharzî'den sonra, VIII/XIV. yüzyılın ikinci yarısında sona ermiştir. Bâharzî ailesinin, XIX. yüzyılın sonlarına kadar Buhara'da varlığını sürdürdüğü de bir gerçektir.¹ Ayrıca bu kolun, Seyfeddin Bâharzî'nin diğer bir halifesi Bedreddin Semerkandî (ö. 716/1316) ve onun halifesi Rükneddin Firdevsî (ö. 723/1324) vasıtasıyla Hindistan'a ulaştığı ve orada "Firdevsiyye" şubesinin tesis edildiği bilinmektedir. Şerefeddin Yahya Mânerî (ö. 782/1381)'nin yoğun gayretleriyle, Firdevsiyye'nin Delhi, Bihâr ve Bengal'de kendisine bir hayli taraftar kazandığı malûmumuzdur.²

Şeyh Kübrâ'nın bir diğer halifesi Baba Kemâl Cendî'nin silsilesi kendisinden sonra yaklaşık iki-üç asır daha devam etmiştir. Cendî'nin halifesi Mevlânâ Ahmed'den iki kol doğmuştur. Bunlardan birincisi Bahâeddin Kübrâ, Dânişmend Mevlânâ, Hâce Ebu'l-Fütûh, Hâce Ebu'l-Vefâ yoluyla devam etmiş ve Kemâleddin Hüseyin Hârezmî ile sona ermiştir.³ Hüsâmeddin Bursevî (ö. 1042/1632), Geyikli Baba (XIV. asır)'nın tarikat silsilesinin de, Ebu'l-Fütûh'tan sonra Ebu'l-Vefâ Horasânî ve Baba İlyas kanalıyla geldiğini iddia etmektedir.⁴ İkinci kol ise Ebu Hâlid (ö. ?), Şemseddin Mahmûd (ö. ?) ve Hamîd-i Se-

merkandî (ö. ?) şeklinde devam etmiş ve Ahmed Cavnûrî (ö. ?) vasıtasıyla Hindistan'a geçmiştir. Dört nesil sonra da Abdülahad Sirhindî (ö. 1007/1599)'ye, ondan da oğlu İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)'ye ulaşmıştır.⁵

Kübreviyye tarikatının günümüze ulaşan silsilesi, hem Necmeddin Kübrâ hem de Mecdeddin Bağdâdî'den icazetli olan Radyeyeddin Ali Lâlâ'dan gelmektedir. Ali Lâlâ'nın vefatından sonra yerine akra-balarından biri olan ve sükût hâliyle tanınan Cemâleddin Ahmed Cürfânî (ö. 669/1270) geçmiştir. "Sultânü'z-zâkirîn" lâkabını da taşıyan Cürfânî, "zîkr-i hafî"yi ve "çar-darb" zikrini tercih etmiştir.⁶

Cürfânî'nin halifesi Nüreddin Abdurrahman İşerâyîni, 639/1242'de İşerâyîni'nin Kesirk köyünde doğmuştur. Çeşitli şeyhlerle görüşüp Şeyh Cürfânî'ye intisab etmiş ve şeyhinin vefatından hemen sonra bazı müridleriyle birlikte hac niyetiyle Horasan'ı terk etmiştir. Bağdat'a gelince, hacı erteleyip burada üç dergâh açmış ve faaliyetlerine başlamıştır. Onun özellikle İlhanlı yönetimiyle kurduğu ilişkiler dikkat çekicidir. 717/1317'de vefat eden İşerâyîni'den sonra ona nispet edilen "Nûriyye" kolu Emîneddin Abdüsselâm Huncî (ö. ?), Fahreddin Kâzerûnî (ö. ?) ve Şihâbeddin ed-Dimeşkî (ö. ?) tarafından sürdürülmüş ve X/XVI. asrın sonlarına kadar devam etmiştir.⁷

1. Zira Abdülkayyum Hoca adındaki bir zât, 1255/1839 yılında Seyfeddin Bâharzî'nin biyografisiyle ilgili bir eser yazmıştır. Bu eser, Yahya Bâharzî'nin *Evrâdu'l-Ahbâb*'ının bir adaptasyonu olarak değerlendirilebilir. Bkz. DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", ss. 49-50.

2. Bu konuda bkz. Harîrîzâde, *Tibyân*, III, vr. 31a-b; Abbâs Rizvî, *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi, 1978, I, 226-240; M. Ali Khan-S. Ram, *Sufism in India*, Anmol Publications, New Delhi, 2003, I, 245-259; İqtidar Husain Siddiquî, "New Light on Bihar's Eminent Sufi Shaikh Sharafeddin Maneri and His Times", *Muslim Shrines in India*, ed. Christian W. Troll, Oxford University Press, Delhi, 1992, ss. 262-274; Siddiquî, "Mânerî, Şerefeddin", *DİA*, XXVII, 567; Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 1995, ss. 191-192.

3. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 101-103.

4. Bu silsile şu şekildedir: Geyikli Baba-Baba İlyas-Ebu'l-Vefâ Horasânî-Ebu'l-Fütûh-Dânişmend Muhammed Mevlânâ-Bahâeddin Kübrâ-Ahmed Mevlânâ-Baba Kemâl Cendî-Necmeddin Kübrâ. Bkz. Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yay., Bursa, 2001, s. 110.

5. Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 502. İmâm-ı Rabbânî'nin başka bir Kübrevî icazeti de, hem Kübrevî hem de Nakşî icazetine sahip Ya'kûb Sarfî Keşmîrî (ö. 1003/1595)'den gelmektedir. Bkz. *Risâle-i Esâmi-i Üstâd İmâm Rabbânî Der Tarikat-ı Çiştîyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye*, İstanbul Millet Ktp., Ali Emîrî Fârîsî, nr. 834/5, vr. 129a. Keşmîrî'nin Kübrevî icazeti Kemâleddin Hüseyin Hârezmî (ö. 958/1551)'den, Nakşî icazeti ise Hâcegî İmkenegî (ö. 1008/1600)'dendir. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 198.

6. Câmî, *Nefehât*, ss. 609-610; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 300-303. Kitabın dördüncü bölümünde, Kübreviyye tarikatının zikir usûlü hakkında bilgiler verilecektir.

7. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, ss. 315-316; Câmî, *Nefehât*, ss. 610-611; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 297-300; İşerâyîni, *Kâşîfü'l-Esrâr*, haz. Hermann Landolt, Tahrân University Press, Tahrân, 1980, ss. 9-12; Ebu'l-Feyz Zebidî, *'İkdü'l-Cevheri's-Semîn*, Yazma (Fotokopi nüsha), s. 97; Harîrîzâde, III, vr. 211a-213a.

İsferâyî'nin en mühim halifesi hiç kuşkusuz "Rükniyye" kolunun da kurucusu olan Rükneddîn Alâüddeve es-Simnânî (ö. 736/1336)'dir. Çok sayıda eserin yazarı olan Simnânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 730/1329) ile mektuplaşmış ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını tenkit etmiştir. Bu yönüyle İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûduna ilhâm verdiği söylenebilir.⁸ Ayrıca onun, Şeyh Kübrâ'nın renkler sembolizmini geliştirdiği ve letâif doktrini ile birleştirerek daha sistematik bir hâle getirdiği görülmektedir.⁹

Kübreviyye tarikatı, Simnânî'nin pek bilinmeyen iki halifesi, Taکیyeddîn Ahî Ali Dostî (ö. 734/1334) ve Mahmud Mezdekânî (ö. 766/1365)¹⁰ vasıtasıyla "Hemedânîyye" kolunun kurucusu Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385)'ye ulaşmaktadır. Kübreviyye tarikatına bazı yeni unsurlar eklemesi, Ehl-i Beyt sevgisine ağırlık vermesi ve İbn Arabî'nin *Fusûs*'una *Hallu'l-Fusûs* adıyla Arapça-Farsça bir şerh yazarak, Kübreviyye esaslarıyla İbn Arabî düşüncesini bağdaştırmaya çalışması, onu bu gelenek içerisinde önemli bir konuma yükseltmiştir.¹¹ Seyahatleri ve özellikle de Keşmir'deki tebliğ faaliyetleriyle tanınan Hemedânî, o bölgede hankâhlar açmış ve müridler yetiştirmiştir.¹²

8. Bkz. Hermann Landolt, "Simnânî on Wahdat al-Wujûd", *Mecmûa-i Sühan-rânihâ ve Makâlehâ Der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî*, ed. Hermann Landolt-Mehdî Muhakkik, İntişârât-ı Müessesesi-i Mutalâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackgill, Tahran, 1971, ss. 91-111; Câmî, *Nefehât*, ss. 611-616, 658-669; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 283-297; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 134-138; Nazîf Şahinoglu, "Alâüddeve-i Simnânî", *DİA*, II, 345-347.

9. Simnânî'nin bu fikirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 136-196; Elias, "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of 'Alâ' ad-Dawla as-Simnânî", ss. 68-80.

10. Bu iki zât hakkında bkz. Câmî, *Nefehât*, s. 620; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 274-282.

11. Câmî, *Nefehât*, s. 621; Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 250-274; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 138-143; Agha Hussain Shah Hamadani, *The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385)*, National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad, 1984, ss. 1-46; Elias, "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination", ss. 395-420; Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, 186-188.

12. Ali Hemedânî'nin Keşmir'deki faaliyetleri için bkz. Surayia Gull, *Development of Kubrawiya Sufi Order in Kashmir*, ss. 76-101.

Hemedânî'nin en önemli halifesi, aynı zamanda damadı olan ve kendisine "İshâkiyye" ya da "İğtişâsiyye" denilen bir kolun da nisbet edildiği Hâce İshâk Hottalânî'dir. Bu zât, mehdiliğini ilân eden Muhammed Nurbahş'la birlikte hareket etmesi ya da ailesinin Timur iktidarının mahallî idarecilerine sorun çıkarması yüzünden 827/1424'te çok ileri bir yaşta olmasına rağmen idam edilmiştir.¹³ Kübreviyye tarihindeki ilk ciddi ayrışma, Hottalânî'nin iki halifesi, Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzîşâbâdî arasındaki fikrî ihtilâflar yüzünden çıkmıştır.

Seyyid Muhammed Nurbahş, 795/1392'de Kûhistan'daki Kâin'de doğdu. Babası, İmam Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799)'ın soyundan geliyordu. Nurbahş, Herat'ta ilim tahsil ederken, İshâk Hottalânî'nin, Şeyh İbrahim adındaki bir halifesiyle karşılaştı ve bu kişi onu Hottalânî'ye götürdü. 819/1416'da bu zâta bağlanan Seyyid Muhammed, kısa süre içerisinde en gözde müridlerden biri oldu ve gördüğü bir rüya üzerine şeyhi ona "Nurbahş" lakabını verdi. Muhammed Nurbahş, 826/1423'te mehdiliğini ilân edince Hâce İshâk'la birlikte tutuklandı. İshâk Hottalânî, iki oğlu ve yetmiş yakın ashâbıyla birlikte idam edilirken, o serbest kaldı. Timur'un oğlu Şahruh tarafından çeşitli defalar tutuklanıp sorguya çekildi. Nihayetinde 869/1464 yılında öldü.¹⁴ Oğlu Şah Kâsim Fezbahş (ö. 917/1511) tarafından "Nurbahşîyye" silsilesi devam ettirildi.¹⁵ Bugün İran ve Pakistan merkezli olmak üzere, bazı küçük Nurbahşî gruplarına rastlanmaktadır.¹⁶ Muhammed Nurbahş'ın önemli takipçilerinden birisi de Şebüsterî (ö. 720/1320)'nin *Gülşen-i Râz* isimli tasavvufî mesnevisine Farsça bir şerh yazan Muhammed b. Yahyâ el-Lâhicî (ö. 912/1506)'dir.¹⁷

13. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 243-250.

14. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 248-250; Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 143-148.

15. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 148-149.

16. Rieck, "The Nurbakhshis of Balistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", ss. 159-188; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven, 1985, ss. 209-213; Muhammed Nurbahş'ın hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 78-196.

17. Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, II, 150-151; Rıza Kurtuluş, "Lâhicî, Muhammed b. Yahya", *DİA*, XXVII, 53.

Kübrevilğin Nurbahşiyye kolunun, Emîr Sultan diye tanınan Şemseddin Muhammed tarafından Anadolu'ya getirildiğine dair bazı iddialar bulunmaktadır. 770/1368'de Buhara'da doğan bu zât, genç yaşta babasını kaybedince bazı kişilerle birlikte hacca gitmek için memleketinden ayrılmış ve çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra 796/1394'ten önce Bursa'ya gelmiştir. Zamanla şehrin en itibarlı kişilerinden olmuş ve Yıldırım Bâyezîd'in kızı Hundi Hatun'la da evlenmiştir. 833/1429 yılında ölen Emîr Sultan, birçok halife yetiştirmiş ve bu kişiler Balıkesir, Edincik, Gelibolu, Edremit, Tuzla, Aydın, Saruhan ve Karaman'da faaliyet göstermişlerdir. Bursa'daki dergâh da kendisinden sonraki şeyhler tarafından XI/XVII. yüzyılın sonlarına kadar faal hâlde tutulmuştur.¹⁸

Emîr Sultan'ın Nurbahşiyye ile ilişkisinin olup olmadığına dair kısaca şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Onun Nurbahşiyye'ye intisâb-ı olması tarihî açıdan pek mümkün görünmemektedir. Zira o, henüz Muhammed Nurbahş tarafından Kübreviyye tarikatının Nurbahşiyye kolu kurulmadan, belki de daha Nurbahş doğmadan Bursa'ya gelmiştir. Fakat Emîr Sultan'ın, Emîr Küllâl diye tanınan babası Seyyid Ali'nin veya kendisinin, hatta ikisinin birden, Muhammed Nurbahş'ın da şeyhi olan İshâk Hottalânî'ye müntesib olmaları mümkündür. Hottalânî'nin ölümünden sonra yerine Nurbahş geçtiğinden, Emîr Sultan'ın tarikatına da Nurbahşiyye denilmiş olması ihtimal dahilindedir.

Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî (ö. 1001/1593)'nin de bir Nurbahşî şeyhiyle bağı olduğu belirtilmiştir. Hüsâmeddin Efendi, Buhara'da

doğup büyüdüğü hâlde gördüğü bir rüya üzerine Uşak'a gelmiş ve o tarihlerde bu şehirde faaliyet göstermekte olan Şeyh Emîr Ahmed Semerkandî (ö. ?)'ye intisâb etmiştir. Nurbahşiyye'den olduğu kaydedilen bu zât vefat edince, yerine Hüsâmeddin Efendi geçmiştir. Hüsâmeddin Efendi, bir Kübrevi-Nurbahşî şeyhi iken, İbrahim Ümmî Sinan (ö. 976/1568) ile karşılaşmış ve ona bağlanmıştır. Dolayısıyla onun Nurbahşî yönü geri planda kalmış ve bir Halvetî şeyhi olarak hayatını sürdürmüştür.¹⁹

Bunların dışında Mustafa Dede (ö. ?) adındaki bir Kübrevi şeyhinin, İstanbul'un fethine katılan askerler arasında yer aldığı kaydedilmektedir.²⁰ Tarihçi İdrîs-i Bidlîsî (ö. 926/1520)'nin babası Hüsâmeddin Bidlîsî (ö. 909/1504)'nin Nurbahşiyye tarikatıyla manevî bir ilişkisinin olduğu bilinmektedir.²¹

Şimdi de Hâce İshâk'ın diğer halifesi Abdullah Berzişâbâdî'ye geçebiliriz. 789/1387'de Meşhed yakınlarında dünyaya gelen Berzişâbâdî, Nakşibendî şeyhi Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)'nin yanında seyr ü sülûke başlamış²², bir süre Ya'kûb Çerhî (ö. 851/1447)'nin sohbetinde bulunmuş ve ondan tarikat icâzeti almıştır.²³ Daha sonra İshâk

18. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 344-355; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa Dergâhları)*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa, 1997, ss. 35-59; Abdürrezzak Tek, "Emir Sultan Dergâhı Postnişinleri", *Emir Sultan ve Erguvan*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa, 2007, ss. 81-93; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emir Sultan", *DİA*, XI, 146-148. Evliyâ Çelebi, Bursa seyahatini anlatırken, Emîr Sultan'ın tekkesinden ve menkıbelerinden bahseder. Bkz. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 32-33. 843/1438 yılında Bursa'da vefat eden ve Yûnus Emre tarzında şiirler yazan Âşık Yûnus adındaki bir şairin de Emîr Sultan'ın müridleri arasında yer aldığı iddia edilmektedir. Mustafa Tatçı, bu zâta ait olan şiirleri bir araya getirmiştir. Bkz. Tatçı, *Âşık Yûnus*, H Yay., İstanbul, 2008.

19. Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye (Tarikatlar ve Silsileleri)*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 241; Reşad Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul, 2000, ss. 93-94.

20. Hüseyin Ayyansarayî, *Hadîkatü'l-Cevâmî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1281, II, 261.

21. Bkz. Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sir Yay., İstanbul, 2004, s. 116. Evliyâ Çelebi, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde kabirleri bulunan bazı Kübrevi ve Nurbahşî dervişlerinden bahsetmektedir. Bu konuda toplu bilgi için bkz. M. Askeri Küçükkaya, *Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Tasavvufî Kültür*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dan. Mustafa Kara, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2002, ss. 133-137.

22. Muhammed Pârsâ'nın 821/1418 tarihinde Berzişâbâdî'ye *Sahîh-i Buhârî* okutma icâzeti verdiği görülmektedir. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 218-222. Fakat bu icâzeti Harîrîzâde, tasavvufî icâzetnamelerle karıştırarak, Hâcegân tarikatına Pârsâ ve Berzişâbâdî kanalıyla gelen yeni bir kol nisbet etmiştir. Bkz. Harîrîzâde, *Tibyan*, I, vr. 391a.

23. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 224.

Hottalânî'ye intisâb edip 825/1422 yılında ondan hilâfet almış, şeyhinin idamından sonra da memleketi Berzîşâbâd'a dönmüş ve 872/1468'de orada vefat etmiştir.²⁴ Berzîşâbâdî'nin kendisi ve kendisinden sonra silsilesini devam ettiren Reşîdeddîn Muhammed Bîdâvâzî (ö. ?), Şeyh Şah Ali Bîdâvâzî (ö. ?) ve Hacı Muhammed Habûşânî (ö. 938/1531) gibi kişiler Sünnî'dir. Habûşânî'nin, Gulâm Ali Nîşâbürrî (ö. ?) hariç diğer üç halifesi, İmâdeddîn Fazlullah Meşhedî (ö. 914/1508), Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî (ö. 958/1551) ve Abdüllatif Câmî (ö. 962/1555) de Sünnî esaslara bağlı şahıslardır. Gulâm Ali'nin adının, sadece "Zehebiyye" silsilesinde yer alması, bu kolun onun faaliyetleriyle ve Şî'î ve müstakil bir tarikat hâline gelmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.²⁵ Zehebiyye kolunun günümüzde Şîrâz, Tebrîz ve Tahrân gibi bazı büyük şehirlerde dergâhları mevcuttur ve çok az sayıda bir taraftar kitlesine sahip olduğu tahmin edilmektedir.²⁶

Kübreviyye tarikatı, yukarıda zikredilen Abdüllatif Câmî vasıtasıyla İstanbul'a kadar gelmiştir. Câmî, Safevîlerin Horasan'ı almasının ardından Buhara ve Semerkand'ı terk etmiş, iki yüz kişilik kalabalık bir derviş grubuyla birlikte İstanbul'a gelmiş, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kabul edilmiş ve onun huzurunda Kübrevî zikrini icra etmiştir. Hatta Atâyî'ye göre padişah, ondan tarikat âdâbı ve zikir telkini almıştır.²⁷ Kanûnî'yle birlikte Edirne'ye de giden Câmî'nin,

24. Berzîşâbâdî koluna müntesib olan Kerbelâî onun uzunca bir biyografisini bizlere aktarmaktadır. Bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 206-243.
25. Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 504.
26. Leonard Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabi Revival to the Present Day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Cilt: 62, Sayı: 1, 1999, ss. 36-59; S. Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 71; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 212. 29.05.2008 tarihinde adındaki bir yetkiliyle yaptığımız söyleşide de bu bilgiler teyid edilmiştir. Ayrıca o, tarikatın bütün İran'da yaklaşık 1.250 müntesibi olduğunu belirtmiştir.
27. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik*, haz. Abdülkâdir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, II, 72. Atâyî'nin verdiği bilgi bunlarla sınırlıdır. O, Kübrevî zikrinin nasıl icra edildiği, tarikat âdâbı ve zikir telkini hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Kitabın dördüncü bölümünde yer alan "zikir"

958/1551'de Edirne'den Dobruca yoluyla tekrar vatanına dönüşüne kadar, gerek devlet adamları gerekse halk üzerinde kısa süreli de olsa, bir tesir oluşturdugu açıktır.²⁸ Meselâ Seydî Ali Reis (ö. 969/1562), Harezmî'deyken Şeyh Abdüllatif'in vefat haberini alınca, daha önce kendisine intisâb ettiği şeyhin kabrini ziyaret için Vezîr şehrine gelmiş ve "Eyle ya Rabbi makamını cennet!" (962/1555) diyerek onun ölümüne tarih düşmüştür.²⁹ Fakat Câmî, Kübreviyye-i Zehebiyye'deki Nakşî neş'esinden olsa gerek, Anadolu'ya geldiğinde daha ziyade Nakşibendî yönüyle tanınmıştır.³⁰

Kübreviyye'nin Güneydoğu Asya ve Çin'e kadar ulaştığı müşâhede edilmektedir. Cava'nın dokuz velîsinden biri diye saygı gösterilen Sunan Gunung Jati'nin, Kübrevî sülûkünü Mekke'de bizzat Necmeddîn Kübrâ'dan tamamladığına dair bir inanç bulunmaktadır. Aslında bu kişi X/XVI. asrın ilk yarısında yaşayan, Banten ve Cirebon Müslüman krallıklarını kuran tarihî bir şahsiyettir ve insanlar ona bazı olağanüstü özellikler atfetmiştir. Halk arasında yüzyıllardır süregelen bu efsaneyi gerçek kabul etmemiz mümkün değildir.³¹

Tarikatın Çin'e ilk defa VII/XIII. asırda Seyfeddîn Bâharzî'nin Burhâneddîn el-Buhârî (ö. ?) adında bir müridi tarafından götürüldüğü tahmin edilmektedir. Hânbalîk denilen bir yerde vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunan bu zât, şikâyetler üzerine Manzi'ye sürgün edil-

bahsinde Kübreviyye tarikatının zikriyle ilgili elde edebildiğimiz bilgiler değerlendirilecektir.

28. Henüz o sırada on dokuz yaşında bir genç olan ve daha sonra Gülşenîliğe intisâb eden Muhîyî (ö. 1012/1604) de, Câmî'den Kübreviyye hilâfeti almıştır. Bkz. Mustafa Koç, "16. yy. Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri", *Kütadgubilig*, Sayı: 7, 2005, ss. 217-221. Câmî'nin aynı zamanda *Cevâhiru'l-Ebrâr* yazarı Hazînî'ye de hilâfet verdiği bilgisi bulunmaktadır. Bkz. Mustafa Kara, *Türkistan'ın Işığ*, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 101.
29. Seydî Ali Reis, *Mir'âtü'l-Memâlik*, nşr. Ahmed Cevdet, Dersaadet, 1313, s. 71.
30. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, s. 385.
31. Martin van Bruinessen, "Najmeddîn al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaled-dîn al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam", *Bijdragen Tot De Taal Land En Volkenkunde*, Cilt: 150, Sayı: 2, 1994, ss. 305-329.

miş ve muhtemelen burada herhangi bir silsile teşekkül ettiremeden vefat etmiştir.³²

İslâmî tarikatların Çin üzerindeki asıl etkisi, XI/XVII. yüzyılda başlamıştır. Kâdiriyye ve Nakşibendiyye bu hususta öncü rolü oynamışlardır.³³ Kübreviyye'nin de bu sırada Muhyiddin (ö. ?) ismindeki bir şahıs vasıtasıyla Çin'e ulaştırıldığı iddia edilmektedir. İslâm'ı tebliğ ve tarikatını yaymak için Çin'e iki seyahat gerçekleştiren Muhyiddin, Gansu'nun Dongxiang bölgesindeki Moğol nüfusunun fazla olduğu Dawantou'ya yerleşmiş ve Zhang adını almıştır. Temsil ettiği Kübreviyye kolu da Zhang Bao Huang adıyla tanınmıştır. Dawantou, Çin Kübrevîlerinin merkezi olma konumunu günümüze kadar sürdürmüştür. 1983'de Çin'de on ilâ yirmi bin arasında Kübrevî bulunduğu tahmin edilmektedir.³⁴ Ayrıca, Hotan'a bağlı Karakaş yakınlarındaki Egiz-Eriq'de başka bir Kübreviyye grubunun bulunduğu ve bu topluluğun Afganistan'dan gelen Kübrevî kolu olduğu bildirilmektedir.³⁵

Massignon, Ayderûsiyye adlı bir tarikatın Kübreviyye'nin Yemen kolu olduğunu ileri sürmektedir.³⁶ Bu tarikatın kurucusu Ebû Bekr b. Abdullah el-Ayderûs (ö. 914/1508), Yemen'in en büyük velilerinden olup Aden'in manevî koruyucusu kabul edilmektedir.³⁷ Fakat Zebîdî, 'İkdü'l-Cevheri's-Semîn'de³⁸ ve İthâfî'l-Asfiyâ'da³⁹ adı geçen tarikatı, Medyeniyye'nin Yemen şubesi, Harîrîzâde ise Aleviyye'nin bir kolu saymaktadır.⁴⁰ Kübrevî literatüründe de böyle bir ilişkiden bahsedilmemektedir. Bununla birlikte, Şeyh Kübrâ'dan yaklaşık üç asır sonra vefat eden Abdullah el-Ayderûs'un Kübreviyye'nin o sırada yaşayan temsilcilerinin birinden icâzet almış olması imkân dahilindedir.⁴¹

Günümüzde Kübreviyye tarikatının asıl doğuş yeri olan Orta Asya'da hâlen tanındığı ve sayıları az da olsa bir kısım müntesipler tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Necmeddin Kübrâ'nın türbesinin Türkmenistan/Köhne Ürgenç'te bulunması hasebiyle, şeyhe ve türbesine büyük bir saygı duyulmakta ve onun hakkında çeşitli kerâmetler anlatılmaktadır. Türkmenler, Şeyh Kübrâ'nın türbesini ömründe üç kere ziyaret eden kişinin hac yapmış sayılacağına inanmaktadırlar.⁴²

32. Reşideddin Fazlullah, *Câmi'u't-Tevârih*, I, 654; J. Fletcher, "Çin'de İslâm Tarikatları", *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, çev. Osman Türer, Sûf Yay., Ankara, 2004, s. 25.

33. Raphael Israeli, *Çin'deki Müslümanlar*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, ss. 298-307.

34. Kübreviyye tarikatına Çin'de "Khubulinye, Dawantou ve Zang men" gibi isimler de verilmiştir. Tarikat ayrıca Tangwang, Heishishan, Chenjiaketuo, Shawa, Shuangshu, Ahlimadu, Tangle, Shanwan, Caonan, Yangjiazhuang, Fengtai, Taogonggou ve Lanninan gibi yerlerde de yayılmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Dru C. Ladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in The Peoples Republic*, Harvard University Press, London, 1991, ss. 52, 392; Raphael Israeli, s. 306; Muhammed Cevâd Ümidvâr Niyâ, "Tarikat-ı Kübreviyye Der Çin", ss. 40-56. Necmeddin Dâye'nin *Mirsâd'ı* da 1082/1672 gibi çok erken tarihlerde Çince'ye çevrilmiş ve buradaki Müslümanların el kitaplarından biri hâline gelmiştir. Bkz. Jonathan N. Lipman, *Familîar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle University of Washington Press, 1997, ss. 74-75; Zvi Ben-Benite, *The Dao of Mohammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Harvard University Asia Center, Cambridge, 2005, ss. 130-133.

35. Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 505.

36. Massignon, "Tarikat", *İA*, XII/1, 5.

37. Süleyman Uludağ, "Ayderûsiyye", *DİA*, IV, 234.

38. Zebîdî, *İkd*, s. 90.

39. Zebîdî, *İthâf*, s. 246.

40. Harîrîzâde, *Tibyan*, II, vr. 302b.

41. Nitekim Trimmingham, bu tarikatın kurucusunun Kübrevî bir silsileyle sahip olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders*, s. 73.

42. Durmuş Tatlıoğlu, "Kübrevî Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", ss. 193-203. Söz konusu bölgelerle ilgili şahsî gözlemlerini anlatan Süleyman Uludağ şunları söylemektedir: "Hive'de Kübreviyye tarikatına, Buhara ve Semerkand'da Nakşibendiyye tarikatına, Fergana'da Kâdiriyye tarikatına, Hekand'da Çiştiyye tarikatına, yer yer de Yeseviyye tarikatına mensub olan işânlara, meşâyih ve dervişlere rastlamak mümkün. Ama bu durum kesinlikle seviyeli ve disiplinli bir tarikat faaliyeti şeklinde değil." Bkz. Uludağ, *İran'a ve Turan'a Seyahat*, s. 192. 1995 yılında Kazakistan'da bulunan Mehmet Demirci ise Regaib Gecesi'nde bir televizyon programında "Necmeddin Kübrâ ve Kübrevilik" hakkında uzun bir programın yayınlandığından, uzmanlarla yapılmış röportajlar ihtivâ eden programın oldukça doyurucu olduğundan söz etmektedir. Bkz. Demirci, *Türkistan Notları-Yesevî Diyarında 6 Ay*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1996, s. 28.

Son zamanlarda, Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de yaşayan Âzer Mirzâ Beg b. Mirzâ b. İsfendiyâr el-Kübrî adındaki bir şahıs, herhangi bir silsileye sahip olmadığı hâlde, doğrudan Necmeddin Kübrâ'nın rûhâniyetinden istifade ederek tarikat aldığını ve günümüzün tek Kübrevî şeyhi olduğunu iddia etmektedir.⁴³

Hulâsâ, doğuşu itibarıyla Sünnî ve şer'î bir çizgiyi temsil eden Kübreviyye tarikatı, yaklaşık iki asır sonra Nurbahşiyye ve Zehebiyye diye iki kola ayrılmış, Safevî Devleti'nin ortaya çıkışıyla birlikte Şî'îleşme sürecine girmiş ve tesir sahası gittikçe daralmıştır. Şî'î İran ile Sünnî Özbek hanları arasındaki gerginlik ortamında, Kübreviyye'nin Hz. Ali'ye ulaşan ve içerisinde masum imamların yer aldığı bir silsileye sahip olması, bu tarikat için bir dezavantaj olmuştur. Aynı zaman diliminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Sünnî akîdeye ağırlık veren Nakşibendiyye'nin yükselişe geçmesi, "halvet der encümen" ilkesini temel alması ve siyasi yöneticilerle iyi münasebetler kurabilen karizmatik liderler çıkarması, doktrin olarak halvetî ve dünyevî işlerden uzak durmayı benimseyen Kübreviyye'nin âdeta sonunu hazırlamıştır.⁴⁴

3.2. NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNİN DİĞER TASAVVUF ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ

3.2.1. Ahmed Yesevî ve Yeseviyye İle İlişkiler

Yesevilîğin ve Kübrevîliğin hemen hemen aynı zaman diliminde ve Orta Asya Türk bölgelerinde teşekkül eden ve yayılan tarikatlar olmaları hasebiyle birtakım ilişkilerinin bulunması gayet doğaldır. Bundan dolayı hem Yesevî hem de Kübrevî literatüründe bununla ilgili bazı rivayetlere tesadüf edilmektedir.

43. Bu şahıs hakkındaki bilgilere şu siteden ulaşılabilir: www.kubrawi.org

44. Kübreviyye'nin Orta Asya'daki bu gerilemesinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", ss. 79-83.

Meselâ bunların en önemlisi, Radiyyeddin Ali Lâlâ'nın Ahmed Yesevî'nin dergâhındayken, Necmeddin Kübrâ'nın adını duyunca, Harezm'e gelip ona intisâb etmesi hâdisesidir.⁴⁵ *Çihil Meclis* ve *Nefehâtü'l-Üns*'te geçen bu olay, tasavvuf tarihinin verileri ışığında tenkit edilebilir. Çünkü Ahmed Yesevî 562/1166 yılında, yani daha Necmeddin Kübrâ tarikat faaliyetlerine başlamadan önce vefat etmiştir. Dolayısıyla Ali Lâlâ'nın Ahmed Yesevî'nin yanında terbiye görürken, onu terk edip Şeyh Kübrâ'ya mürid olması imkânsızdır. Fakat onun herhangi bir Yesevî dergâhında ve bir başka şeyhin hizmetinde iken Şeyh Kübrâ'ya yönelme ihtimali daha uygun görünmektedir.⁴⁶

Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biri olan Süfî Muhammed Dânişmend Zernûkî (ö. ?)'nin *Mir'âtü'l-Kulûb* adlı risalesinde, Kübreviyye piri Necmeddin Kübrâ'nın sözlerinden iktibaslarla bulunması, iki tarikat arasındaki münasebetin iyi seviyede devam ettiğinin bir göstergesi sayılabilir.⁴⁷

Yesevilîğin en önemli kaynakları arasında yer alan *Cevâhiru'l-Eb-râr min Emvâcî'l-Bihâr* adlı eserde şöyle bir bilgi bulunmaktadır:

"İmam Mergazî, Ahmed Yesevî'ye mürid oldu ve beş yıl boyunca ağır riyazetlerle sülûkünü tamamladı. Ahmed Yesevî onu di-

45. Yukarıda Radiyyeddin Ali Lâlâ'dan bahsederken, bu hadisenin nasıl gerçekleştiği ile ilgili rivayet zikredilmişti. Onun için burada tekrar etmiyoruz. Rivayetler için bkz. Sîstânî, *Çihil Meclis*, ss. 185-186, 189; Câmî, *Nefehât*, ss. 607-608.

46. Bununla birlikte son zamanlarda yapılan araştırmalar, Ahmed Yesevî'nin ölümünün, VII/XIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmesinin kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Eğer bu ikinci bilgiyi kabul edecek olursak, zikredilen hâdiseye tarihî açıdan daha problemsiz hâle gelmektedir. Bu husustaki tartışmalar ve yeni yorumlar hakkında bkz. DeWeese, "The Mas-hâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavi and Naqshbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, Cilt: 7, Sayı: 2, 1996, ss. 188-189; Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melâmetilik, Kalendarilik, Vefâlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2005, ss. 61-88.

47. Bkz. Necdet Tosun, "Yesevilîğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb", ss. 68-82.

ger beş halifesi ile birlikte Horasan halkını davete gönderdi. Evvel Şeyh Muhammedü'l-Bağdâdî, ikinci Seyfeddinü'l-Bâharzî, üçüncü Şeyh Kemâlüş-Şeybânî, dördüncü Şeyh Sa'deddîn, beşinci Şeyh Bahâeddîn."⁴⁸

Bu halifelerden birincisinin Mecdeddîn Bağdâdî, üçüncüsünün Baba Kemal Cendî, dördüncüsünün Sa'deddîn Hammûye ve beşincisinin Bahâeddîn Veled olma ihtimali yüksektir. Zaten Seyfeddin Bâharzî hiçbir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açıkça yazılmıştır. Hemen hemen aynı dönemde yaşayan ve Kübreviyye'ye mensub olan bu şeyhlerin Yesevî geleneğinden gösterilmeleri, hem onların sahip oldukları şöhreti hem de iki tarikat arasındaki ortak zemini ve yakın ilişkileri ortaya koymaktadır.

Yine *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da, Ahmed Yesevî'nin Kübrevî meşâyihiinden birisine nasıl haddini bildirdiğinden ve o bölgede yaşayan bütün şeyhleri nasıl kendi tarafına çektiğinden bahsedilmektedir. Yesevî taraftarlığı kokan bu hâdiseye göre, Seyyid Ahmed Yesevî, Kunduz'a erişince, orada Kübreviyye tarikatının büyüğü Mevlânâ Muhammed (ö. ?) ile karşılaştı. Aybek kasabasının hâkimi, Şeyh Yesevî'yi, Aybek'e götürdü ve meclis kuruldu. Hazret-i mahdûm zâhid Mevlânâ Muhammed ma'rifette kendinden geçmişti. Hz. Seyyid onu dinliyordu. Birden tasavvuf konusundaki sözlerinde bir aykırılık zuhûr etti. Seyyid o hâle vâkıf oldu ve acaib bir nara attı. Buyurdular ki: "Hey divâne! Halt ettin, kendine gel!" Öyle bir heybet gösterdi ki söz konusu mahdûm dilsiz kaldı. Böylece meclis sessizce bitti.

Müellif olayın devamını şöyle getirir:

Bundan senelerce sonra bu fakir ve hakir o Kübreviyye şeyhiyle Belh şehrinde bir araya geldim ve Aybek kasabasındaki meclisten bahsedip, Seyyid'in "Hey!" diye nara atmasını hatırlattım. Bunun üzerine o, Hz. Seyyid'in üstünlüğünü itiraf etti ve şöyle dedi: "O zamanlar Belh şehrinin Kübreviyye, Nakşibendiyye, Aşîyye ve Yeseviyye şeyhlerinin hepsi bu fakirin dost ve bağluları

idiler. Onların her biri, Seyyid'in gelmesinden sonra onun hayranı ve övücüleri oldular ki, anlatması uzun sürer."⁴⁹

Açıkbaş Mahmud Efendi (ö. 1077/1666) adındaki bir Nakşî şeyhinin kaleme aldığı *Risâle-i Nurbahşiyye* isimli bir eserde, Kübreviyye tarikatının zikrinin, Yesevilğin zikri bilinen "zıkr-i erre" olduğu kaydedilmektedir.⁵⁰ Eğer bu bilgiyi doğru kabul edersek, bu durum, Yesevilğin Kübreviyye üzerindeki açık bir tesiri şeklinde algılanabilir.

Yesevî-Kübrevî ilişkisini daha da kuvvetlendirecek bir iddiayı da İrene Melikoff dile getirmektedir. Buna göre Necmeddin Kübrâ, Hâce Hasan el-Endakî (ö. 552/1157), Ahmed Yesevî ve Abdülhâlık Gucdüvânî, Hâce Yûsuf Hemedânî'den icâzet alan ve onun silsilesini devam ettiren dört halifedir.⁵¹ Görüldüğü üzere bu iddia, bizim bugüne kadar sahip olduğumuz bilgilerle uyuşmamaktadır. Zira Yesevî ve Nakşibendî kaynaklarında bu dört halife arasında Necmeddin Kübrâ zikredilmez. Onun yerine Hemedânî'nin ilk halifesi Hâce Abdullah Barakî (ö. ?) bulunmaktadır.⁵² Melikoff bu zâtn yerine Şeyh Kübrâ'yı, Hemedânî'nin halifesi saymaktadır. Oysa 540/1145'te doğan bir kişinin 535/1140'ta vefat eden Yûsuf Hemedânî'ye mürid olabilmesi muhaldir.

3.2.2. Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi ve Sühreverdiyye İle İlişkiler

Sühreverdiyye, Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi hayatayken temelleri atılmış ve yeğeni Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi zamanında da teşekkülünü tamamlamış bir tarikattır. İran'da ortaya çıkmış; daha çok Af-

49. Hazinî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, ss. 207-208.

50. Açıkbaş Mahmud Efendi, *Risâle-i Nurbahşiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146, vr. 113b.

51. Melikoff, "Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam", *Electronic Journal of Oriental Studies*, Cilt: 6, Sayı: 8, 2003, s. 4; Melikoff, *Uyur İdik Uyurdular*, s. 176.

52. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, ss. 49-51.

48. Hazinî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâcî'l-Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri, 1995, s. 48.

ganistan, Hindistan ve Pakistan topraklarında yaygınlık kazanmıştır. Âdâb ve erkâna önem veren, şer'î esaslara bağlı bir tarikattır ve halvet halinde, kalbin de iştiyakıyla "Lâilâhe illâllâh" zikrine devam etme esası üzerine kurulmuştur.⁵³

Birinci bölümde, Necmeddîn Kübrâ'nın şeyhlerinden bahsederken, onun "Tarîkat ilmini Ruzbihân'dan, halvet ve uzlet ilmini Amâr'dan, hırkayı İsmâil el-Kasrî'den ve nazarı da Baba Ferec'den aldım"⁵⁴ şeklindeki bir sözünü aktarmıştık. Onun saydığı bu dört isimden, Baba Ferec'in dışındakiler, Sühreverdîye tarikatının kurucusu kabul edebileceğimiz Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin sohbet ve irşad halkasında yetişmiş veya en azından bir süreliğine onun meclislerine devam etmiş kişilerdir. Bundan dolayı Kübreviyye tarikatını, Sühreverdîye'nin bir kolu gibi görmek mümkündür. Ancak Şeyh Kübrâ'nın Harezm'e dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufi vurgularındaki özgün tercihleri sebebiyle Kübreviyye, yeni ve müstakil bir tarikat niteliği kazanmıştır.⁵⁵

Bu manevî râbitanın yanı sıra, usûl ve erkân itibarıyla da benzerlik söz konusudur. Kübreviyye de şer'î kurallara bağlı, âdâb ve erkânı sıkça vurgu yapan, halvete önem veren ve "Lâilâhe illâllâh" zikrini benimseyen bir tarikattır. Yine Şeyh Kübrâ'nın sûfî âdâbıyla ilgili çok sayıda risale kaleme aldığı görülmektedir. Kübreviyye pîrinin bu konuda, silsilesinde yer alan, *Âdâbü'l-Mürîdin* müellifi Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'den etkilenmiş olabileceği akıllara gelmektedir.

Bu hususlara temas ettikten sonra, kaynaklarda Kübreviyye ile Sühreverdîye arasındaki etkileşime ve bağa dikkat çeken menkıbevi mahiyetteki iki hâdiseye dikkatleri çekmek istiyorum. Bunların ilkinde, Seyfeddîn Bâharzî ve Şihâbeddîn Sühreverdî, her ikisi birlikte aynı zamanda Şeyh Kübrâ'nın müridleri arasına katılmaktadırlar. Tarihî açıdan sahih kabul edilmesi mümkün olmayan ikinci rivayette ise, tersi bir durum söz konusudur. Buna göre Şeyh Kübrâ

ve iki arkadaşı gidip Şihâbeddîn Sühreverdî'nin hizmetine girmektedirler.

İlk menkıbeyi⁵⁶ yukarıda aktardığımız için, burada ikincisini vermekle yetiniyoruz:

Şeyh Alâeddîn, Tûs'un, Necmeddîn Kübrâ da Firdevs'in büyüklerinden. Öyle riyalet yapırlardı ki, haftada bir defa buğday ekmeğiyle iftar ederlerdi. Günlerden bir gün Ebu'n-Necîb'in yanına gittiler ve dediler ki: "Ömrümüz nafile yere geçip gitmekte." O da şöyle cevap verdi: "Biz de aynı dertten muzdaribiz." Bunun üzerine üçü birlikte Şihâbeddîn es-Sühreverdî'nin huzuruna çıktılar ve ona mürid oldular. Bir müddet sonra Şeyh Sühreverdî, Şeyh Alâeddîn ve Ebu'n-Necîb'e şöyle buyurdu: "Artık Necmeddîn'in terbiyesini size bıraktım." Böylece Alâeddîn, Tûs'a, Ebu'n-Necîb ve Necmeddîn ise Sühreverdî'e döndüler. Yedi ay sonra şeyhi ona "Sen şimdi Firdevs'in meşâyihinden oldun" dedi. Bundan sonra Necmeddîn Kübrâ, Firdevs'i mekân tuttu ve kendisine benzeyen seksen mürid yetiştirdi.⁵⁷

Necmeddîn Kübrâ'nın yanı sıra, halifelerinden Sa'deddîn Hammûye ve Necmeddîn Dâye'nin de Şihâbeddîn Sühreverdî ile yakın münasebetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Hammûye, Hicaz'da bu kişiyle karşılaşmış ve ondan telkîn-i zikir almıştır.⁵⁸ Onun Sühreverdî hakkında şöyle bir ifade kullandığı da bilinmektedir: "Nebî'ye tâbi olma nuru Sühreverdî'nin alnında bir başka görülür."⁵⁹ Yine bir risalesinde Hammûye, önceki kuşağın en büyük sûfilerini sayarken "İbn Arabî, Kübrâ ve Sühreverdî" şeklinde bir sıralama yapmaktadır.⁶⁰

56. Menkıbenin kaynağı için bkz. Nizâmeddîn Evliya, *Fevâidü'l-Fuâd*, ss. 366-367.

57. Âlim b. Şâh Câhicherî, *Mahbûbü'l-Ebrâr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 9663, vr. 31a. Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî, Şihâbeddîn Sühreverdî'nin amcasıdır ve onu terbiye eden şeyhtir. Dolayısıyla bu menkıbe, tarihi açıdan doğru görünmektedir.

58. Fasîh Ahmed Hâfî, *Mücmel-i Fasîhi*, s. 319.

59. Sîstânî, *Çihil Meclis*, s. 215.

60. Hammûye, *Risâle Der Tasavvuf*, vr. 33b.

53. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul, 1999, ss. 298-299.

54. Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, s. 48.

55. Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ, *DİA*, XXXII, 500.

Dâye'nin, Şihâbeddîn Sühreverdî ile olan bağının daha kuvvetli olduğu görülmektedir. O, hizmetlerinde bulunduğu dört büyük şeyhten bahsetmektedir. Bunlardan birisi de Bağdat'ta sohbetlerine katıldığı Şeyh Sühreverdî'dir.⁶¹ Aslında Dâye, sülûk ve halvet eğitimi için bu zâtin yanında görmüş, onun elinden sohbet hırkasını giymiş ve şeyhlik icâzeti almıştır.⁶²

Bu iki şahsın yolu bir kez de Anadolu'da kesişmiştir. 618/1221 yılında Rûm'a göç eden Dâye, bu sene içerisinde Abbâsî halifesinin elçisi sıfatıyla Anadolu Selçuklu sultanı Alâeddîn Keykubâd'a gelen Sühreverdî ile Malatya'da görüşmüştür. Bu esnada Sühreverdî, vatanından ve ailesinden uzak kalmanın sıkıntısını çeken Dâye'ye teselli vermiş; ilim erbâbını ve sûfîleri seven bu padişahın memleketinde kalmasını tavsiye etmiştir.⁶³ İbn Bibî'nin anlatımına göre ise Sühreverdî, onun *Mirsâdî'l-İbâd* adlı eserini incelemiş ve kitabı ve müellifini tanıtan övgü dolu bir yazı kaleme almıştır. Daha sonra Dâye, sultanın huzuruna çıkıp kitabını ona ithaf etmiş ve karşılığında bolca ihsan görmüştür.⁶⁴

3.2.3. Hâcegân/Nakşibendiyye İle İlişkiler

Necmeddîn Kübrâ ve halifeleri döneminde, iki tarikat arasındaki ilişkilerin seyri hakkında, birkaç rivayet hariç, kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat IX/XV. yüzyıldan itibaren Nakşî-Kübrevî meşâyihî arasındaki iletişimin sürekliliği dikkatleri çekmektedir. Çeşitli kollara mensub Nakşîler, Ya'kûb Çerhî'den de tarikat icâzeti almış olan⁶⁵ meşhur Kübrevî şeyhi Abdullah Berzişâbâdî ve onun önderliğindeki Zehebiyye kolu mensublarıyla iyi münasebetler kurmuşlardır. Ancak bazı Şî'î düşünceler taşıyan ve mehdilik iddiasında bulunan Muhammed Nurbahş ve Nurbahşîlerle yakınlaşmamışlardır.

Kübreviyye'nin Hâcegân ve onun devamı niteliğindeki Nakşibendiyye ile ilişkilerinin genelde olumlu olduğu söylenebilir.⁶⁶

Zâten X/XVI. asırdan sonra Nakşibendiyye tarikatı, büyük oranda yöneticilerin desteğini de arkasına alarak, Horasan ve Mâverâün-nehir bölgelerinde faaliyet gösteren Yeseviyye ve Kübreviyye'yi içerisinde eritmiş ve bu iki tarikat çok sınırlı çevrelerde etkinliğini sürdürebilmiştir.⁶⁷

Bir rivayete göre Necmeddîn Kübrâ, Moğol saldırılarını engellemek amacıyla dua talep etsinler diye müridlerini Abdülhâlık Gucdüvânî (ö. 616/1219)'ye göndermiştir.⁶⁸ Şeyh Kübrâ'nın Gucdüvânî'ye hürmet ettiğini gösteren bu nakil gerçek midir, yoksa onun takipçilerinin bir arzusunu mu yansıtmaktadır, bilmiyoruz.

Hâce Garîb, Abdülhâlık Gucdüvânî'nin ikinci halifesi olan Hâce Evliyâ'nın oğlu ve dördüncü halifesidir. Seyfeddîn Bâharzî ve Necmeddîn Kübrâ ile muasır ve arkadaşdır. Buhara'ya bağlı Fethâbâd'da ikamet eden Bâharzî ile birçok sohbette bulunmuşlardır.⁶⁹

Nakşibendiyye tarikatına ismini veren Bahâeddîn Nakşibend (ö. 791/1389)'in, Sultâneddîn Şehîd adındaki bir Kübrevî şeyhinden istifade edip hilâfet aldığı iddia edilmekteyse de, Şeyh Bahâeddîn hakkında kadim ve muteber kaynaklarda bu şahıstan bahsedilmemektedir.⁷⁰ Dolayısıyla bu söz ihtiyatla karşılanmalıdır.

Burada zikredilen Sultâneddîn Şehîd, Baba Kemâl Cendî'nin halifesi olan Ahmed Mevlânâ'nın müridlerinden biridir. Fakat Ahmed Mevlânâ'nın yerine geçen halifesi, Şeyh Bahâeddîn Kübrevî'dir.⁷¹ Muhtemelen bu zat isim benzerliği nedeniyle Bahâeddîn Nakşibend ile

61. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b.

62. Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 5a.

63. Dâye, *Mirsâdî'l-İbâd*, s. 22-23.

64. İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, I, 253.

65. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 224.

66. Nakşibendiyye mensubları ile Kübreviyye mensubları arasındaki münasebetler hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, ss. 383-386.

67. DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyyah in Central Asia", s. 45.

68. *Makâlât-ı Abdülhâlık Gucdüvânî ve Ârif Rûgerî*, haz. Said Nefîsî, *Ferheng-i İran-zemîn*, Sayı: 2, 1333, ss. 16-17.

69. Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Safî, *Reşehât (Hayat Pınarından Can Damlaları)*, haz. Mustafa Özsaray, Semerkand Yay., İstanbul, 2006, s. 81.

70. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, s. 383.

71. Hârezmi, *Cevâhirü'l-Esrâr*, I, 102-103.

kariştirilmiş; Sultâneddin Şehîd de Ahmed Mevlânâ ile Bahâeddin Nakşibend arasındaki bağı kuran kişi zannedilmiştir.

Şahıslar arası ilişkilerin ötesinde, Kübrevî literatüründe yer alan birtakım eserlerin Nakşileri etkilediği ve iki tarikat mensubları arasında düşünce alışverişinin gerçekleştiği de müşâhede edilmektedir. Örneğin Müceddidiyye öncesi dönemde Anadolu'ya gelip Bursa'da tarikat faaliyetlerinde bulunan Ahmed İlahî (ö. 855/1451 veya 886/1481) adlı bir Nakşî şeyhi, Haleb'de Necmeddin Kübrâ'nın neslinden Şeyh Necib'in tekkesinde uzun süre kalmıştır. Bu sırada, Şeyh Kübrâ'nın *Âdâbü'l-Mürîd* ve *Kenzü'l-Esrâr* adlı iki Arapça kitabını okuyan ve çok etkilenen Haleb kadısı Mevlânâ Debbâğzâde Abdurrahman Efendi, Ahmed İlahî'ye, bu eserlerden *Kenzü'l-Esrâr*'ı Türkçe'ye çevirmesini söylemiştir. Ahmed İlahî'nin bu kitabı tercüme girişimi, yaptığı birçok ilâve ve açıklamalardan dolayı yeni bir te'lif hüviyetine bürünmüştür.⁷²

Bir önceki bölümde de işaret ettiğimiz gibi, Necmeddin Kübrâ'nın *Usûlü'l-Aşere* adlı kısa risalesinin, Abdurrahman Câmî'nin müridi Abdulgâfûr Lârî (ö. 912/1506) tarafından Farsça şerhi yapılmıştır. Şeriat-tarikat ve hakikat hakkında kaleme aldığı *Risâle-i Sefîne*'si ise Osmanlı'nın son döneminde, Nakşibendiyye tarikatından el-Hâc Muhammed Emin Efendi (ö. ?) tarafından *Tesvîyetü'l-İmâd* adıyla Osmanlıca şerh edilmiştir. Bunların yanı sıra, Hâce Ubeydullah Ahırâr (ö. 895/1490)'ın halifelerinden Abdullah İlahî (ö. 896/1491) *Meslekü't-Tâlibîn* ve *Vâsılîn* isimli kitabında müridin vasıflarını sayarken, Necmeddin Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ındaki bilgileri aynen kullanmıştır.⁷³

3.2.4. Bahâeddin Veled ve Mevlevî Geleneği İle İlişkiler

Kübrevîlik ile Mevlevîlik arasındaki ilişki, öncelikle Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled (ö. 628/1231)'in, Kübreviyye tarikatı piri Necmeddin Kübrâ'nın halifesi olduğuna dair iddialara dayanmaktadır. Bazı tarihî ve tasavvufî eserlerde bu görüşü destekleyen bilgiler bulunmaktadır.⁷⁴ Bu veriler ne kadar gerçekleri yansıtmaktadır? Bahâeddin Veled'in, Necmeddin Kübrâ'yla şeyh-mürîd ilişkisi sağlam verilere dayanmakta mıdır? Yoksa bu durum, iki büyük şahsiyetin aynı zaman diliminde ve yakın coğrafyalarda yaşamalarının ortaya çıkardığı bir sonuç mudur?

Bütün bu sorular karşısında ilk merhalede söylenebilecek şudur: Bahâeddin Veled'in *Ma'ârif*'inde, oğlu Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın eserlerinde, Feridun b. Ahmed (ö. 690/1291)'in *Risâle-i Sipehsâlâr*'ında, Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360)'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn*'inde ve Sultan Veled (ö. 712/1312)'in *İbtidânâme*'sinde Sultânü'l-Ulemâ'nın, Necmeddin Kübrâ'ya mürid olduğuna veya ondan hilâfet aldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Tesbitlerimize göre, bu konudaki rivayetler daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Bu rivayetlerden ilki, Bahâeddin Veled'in ölmünden yaklaşık yüz yıl sonra kaleme alınan Hamdullah Müstevfî'nin *Târihi-i Güzide* adlı eserinde geçmektedir. Müellif oğluyla karıştırarak, Mevlânâ Celâleddin Bahâ-i Veled'in, Şeyh Kübrâ'nın halifelerinden biri olduğunu zikretmektedir.⁷⁵ Câmî'nin "Bazıları Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın sohbetinde bulunduğunu ve onun halifesi olduğunu söylemişlerdir"⁷⁶ diye verdiği bilgi de kesinlikten uzaktır. Ay-

72. Bu eserin yazması için bkz. Ahmed İlahî, *Kenzü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 868, vr. 15b-159a. Hiçbir kaynakta Necmeddin Kübrâ'nın *Kenzü'l-Esrâr* adlı bir eseri olduğundan söz edilmemektedir. Muhtemelen bu kitap Şeyh Kübrâ'nın vefatından çok sonra ona isnâd edilmiştir. Zaten bütün eser boyunca Necmeddin Kübrâ'nın adı iki ya da üç defa geçmektedir. Dolayısıyla bu kitap Ahmed İlahî'nin, "atvâr-ı seb'a"dan hareketle yedi fasıl hâlinde tasnif edip baştan sona kadar yeniden yazdığı bir eser gibi kabul edilmelidir.

73. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 386.

74. Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine yapılan ilk araştırmalar, genelde Kübrevîliğin hem Mevlânâ hem de babası üzerinde etkili olduğunu ileri sürme eğilimindedirler. Bkz. Browne, *Tarih-i Edebiyyât-ı İran*, II/II, 181. Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 77.

75. Müstevfî, *Târihi-i Güzide*, ss. 669, 672.

76. Câmî, *Nefehât*, s. 631. Dârâ Şükûh da, "Bazıları Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın müridi olduğunu söyler." demektedir. Bkz. Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, s. 107.

nı ifadeleri *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân* müellifi Kerbelâî de tekrarlamaktadır.⁷⁷ Fakat genellikle *Nefehât* çizgisinde rivayetler aktaran Hândmîr ve Emîn Ahmed Râzî, Bahâeddîn Veled'den bahsederken, onun Necmeddîn Kübrâ'dan ya da başka bir zattan hilâfet aldığına değinmezler.⁷⁸

Mevlânâ âilesiyle Kübreviyye tarikatı arasında manevî bir bağın olduğu konusunda ısrar eden müellif ise, kendisi de bir Kübrevî şeyhi olan ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* adında bir şerh yazan Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî'dir. Bahâeddîn Veled'den yaklaşık iki asır sonra, yani 836/1433'te vefat eden Hârezmî, Sultânü'l-Ulemâ'nın gençlik yıllarında ilim tahsilini bitirdikten sonra babasından telkin-i zikir aldığı⁷⁹; daha sonra ise Necmeddîn Kübrâ'nın sohbetlerine katıldığını; riyazet ve mücâhedelelerle en yüksek derecelere ulaştığını, Belh'te ikamet ettiğini, halka ders ve fetvalar verdiğini, taliplere ise hakikatleri ve ma'rifetleri keşfetmeleri konusunda rehberlik yaptığını kaydetmektedir.⁸⁰ Yine o, Şems-i Tebrîzî ile Baba Kemâl Cendî arasındaki manevî ilişkiyi de hesaba katarak, Mevlânâ Celâleddîn'in iki koldan, yani hem babası hem de Şems tarafından Kübrevîliğe mensub olduğunu ileri sürmektedir.⁸¹

En eski Mevlevî kaynakları olan Sipehsâlâr ve Eflâkî'de, Bahâeddîn Veled için zikredilen silsilelerde ne Necmeddîn Kübrâ'nın, ne de diğer Kübrevî şeyhlerinden birinin adı yer almaktadır. Örneğin Sipehsâlâr'ın verdiği silsile şu şekildedir:

Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231)

Dedesi Ahmed el-Hatibî (ö. ?)

77. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 328.

78. Bkz. Hândmîr, *Habibü's-Siyer*, III, 115; E. Ahmed Râzî, *Heft İklîm*, II, 562-563.

79. Eflâkî Dede'nin verdiği bilgiye göre, Bahâeddîn'in babası, daha o iki yaşındayken vefat etmiştir. Dolayısıyla Hârezmî, onun babasıyla dedesini karıştırmıştır. Bkz. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 168.

80. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 96-101.

81. Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, I, 103-105.

Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)

Ebû Bekr Nessâc (ö. 487/1094)

Muhammed Züccâcî (ö. 348/959)

Şeyh Şiblî (ö. 334/945)

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)

Serî es-Sakatî (ö. 257/870)

Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)

Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)

Habîb A'cemî (ö. 156/772)

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)

Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/661)

H. Muhammed (ö. 11/632)⁸²

Eflâkî ise yukarıdaki silsileye bir kişi daha eklemektedir. Bu şahıs, dedesi ile Bahâeddîn arasındaki geçişi sağlayan Şemsü'l-Eimme Abdullah Serahsî'dir.⁸³ 490/1096 yılında, yani Bahâeddîn doğmadan elli beş yıl önce ölen ve tasavvufi irtibatı meçhul olan bu Hanefî kadısının bu zincirin bir halkası olması şaşırtıcıdır.⁸⁴ Dolayısıyla Eflâkî Dede'nin silsileye yaptığı ek, tarihi bilgilerle uyusmamaktadır.

Bu durumda ele almamız gereken diğer önemli bir şahıs Sultânü'l-Ulemâ'nın manevî kişiliğini ve geleneğini oğluna aktaran Burhâneddîn Muhakkık Tirmizî (ö. 638/1240)'dır. Tirmizî genç yaşında Belh'e gidip Bahâeddîn Veled'e intisâb etmiştir.⁸⁵ Rivayetlere göre,

82. Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, haz. T. Galip Serath, Elest Yay., İstanbul, 2004, ss. 21-22. Bu silsiledeki Ebû Bekir Nessâc ile Muhammed Züccâcî arasında 150 yıllık bir mesafe bulunmaktadır. Dolayısıyla onların görüşmeleri de mümkün değildir.

83. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, II, 599.

84. Meier, *Bahâ-i Veled, Vâlid-i Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev. Mihrâfâk Bâybûrdî, İntişârât-ı Surûş, Tahrân, 1386, ss. 100-101; A. Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, İnkılâp Yay., İstanbul, 1999, ss. 39-40.

85. Sultan Veled, *Velednâme*, haz. Celâleddîn Hümâyî-Bânû Hümâyî, Neşr-i Hümâ, Tahrân, 1367, ss. 158-161; E. Ahmed Râzî, II, 563.

şeyhinin ölümünden bir yıl sonra Konya'ya gelip Mevlânâ Celâleddin'in bâtinî eğitimi üstlenmiş ve yaklaşık dokuz yıl onunla meşgul olmuştur.⁸⁶ Fakat Tirmizi de *Maârif*'inde⁸⁷ şeyhinin tarikatı, silsilesi, icâzeti veya yolunun esasları hakkında somut bilgiler vermemektedir.

Sultânü'l-Ulemâ'nın oğlu Mevlânâ Celâleddin'in de, Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın şehâdet anını tasvir etmek üzere söylediği iddia edilen manzume dışında⁸⁸, babasının Kübreviyye'ye mensubiyetine dair tek bir ifadesi yoktur. Sultan Veled de, dedesinden bahsettiği yerlerde bu konuya hiç değinmemektedir.

Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın Şam'da bulunduğu sırada Şeyh Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddin Hammûye de dâhil bazı meşhur sûfîlerle görüşüğünü söyler.⁸⁹ Her iki şahsın aynı zamanda Şam'da olup olmadıklarının bilinmemesinin yanında, Mevlânâ da böyle bir görüşmeden ve fikir alış-verişinden hiç bahsetmez.

Menâkıbü'l-Ârifin'de ise Seyfeddin Bâharzî'nin en küçük oğlu Mazhareddin'in, babasının tavsiyesi üzerine Konya'ya gelip Mevlânâ'yı ziyaret ettiği belirtilir.⁹⁰ Câmî de Necmeddin Dâye'nin Konya'dayken Mevlânâ ve Konevî'ye akşam namazı kıldırıldığını, her iki rekatta da Kâfirûn Sûresi'ni okuduğunu, bunun üzerine Mevlânâ'nın Konevî'ye “Öyle görünüyor ki bunlardan birini için diğerini de benim için okudu” diyerek takıldığını rivâyet eder.⁹¹ Görebildiğimiz kadarıyla bu rivâyetlerde de Kübrevîlik-Mevlevîlik ilişkisine dair en küçük bir îma dahi yoktur.

Tarihsel karşılaşmalar ve ilişkilerin yanısıra Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî'nin isim vermeden Necmeddin Dâye ve Seyfeddin Bâharzî gi-

bi Kübrevî şeyhlerinden bazı rubâiler ictibas ettikleri öne sürülmüştür. Mevlânâ ve Şems'in, bu rubâileri, şîfâhen geniş bir çevreye yayılan şiirler gibi, kaynaklarını bilmeksizin alıntılarını olmaları kuvvetle muhtemeldir. Yine Bahâeddin Veled'in *Maârif*i ile Necmeddin Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl*'inin muhtevâsı üzerinde yapılacak bir analiz, her iki müellifin de eserlerinde bazı renkli ve ışıklı rüyâyetlere yer verdiğini bize göstermektedir. Fakat bu tür semboller ve hayâlî görüntüler diğer İranlı sûfîlerin eserlerinde de mevcuttur.⁹²

Bu noktadan sonra cevabını arayacağımız bir diğer soru, Bahâeddin Veled'in dergâhı olan, müridlere zikir telkin eden ve tarikat faaliyetlerinde bulunan bir müşrid gibi hareket edip etmediği olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, Bahâeddin'in hayat hikâyesi bize, sûfî bir kişilikten çok bir âlim portresi sunmaktadır.

Meselâ onun Akşehir ve Lârende'de medreseye yerleşmesi⁹³, Konya'ya geldiğinde de “İmamlara medrese, şeyhlere hânkâh, emirlerle saray, tüccarlara han, başıboş gezenlere zâviye, gariplere kervansaray münasıptır” demesi⁹⁴ ve “sultânü'l-ulemâ” sıfatını kullanması, onun sûfî yönünü pek de ön plana çıkarmadığını akla getirmektedir. Yine Sipehsâlâr'ın “Ulemâ kıyafetinde olup, âlim gibi davranırdı. Sabah namazıyla öğle namazı arasında talebelere, halka ders okutur, faydalı bilgilerle faydalandırırdı. Öğle namazından sonra ise dostlarına ve cemâatine ma'ârif ve hakikat öğretirdi. Pazartesi ve cuma günleri bütün halka vaaz ve nasihat ederdi”⁹⁵ ve Muhakkık Tirmizî'nin, “Din ve yakın ilminde babanı hayli geçmişsin; fakat babanın hem ‘kâl’ ilmi tamamı, hem de o ‘hâl’ ilmini tamamıyla biliyordu. Bugünden sonra senin ‘hâl’e girişmeni istiyorum. Bu, peygamberler ve velilerin ilmidir. O ilme ‘ledün ilmi’ derler”⁹⁶ sözleri, onun bâtinî yönünü çok sınırlı bir dostlar halkasına açtığını, diğer sohbet ve derslerinde bir âlim ve vaiz gibi hareket ettiğini göstermektedir. Hem Bahâeddin Ve-

86. Bediüzzaman Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997, ss. 136-137.

87. Bkz. Burhaneddin Muhakkık Tirmizî, *Ma'ârif*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, y.y., trs.

88. Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde geçen bu gazelinin asıl metni ve tercümesi için bkz. Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems-i Tebrizî*, s. 237; Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr* *Şemeler*, I, 325-326.

89. Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, s. 34.

90. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 319-321.

91. Câmî, *Nefehât*, s. 606.

92. Franklin Lewis, *Mevlânâ, Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, çev. Gül Çağalı Güven-Hamîde Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010, 63-65.

93. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 184-185.

94. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 189.

95. Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, s. 22.

96. Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 223-224.

led'in, Burhâneddîn Muhakkık Tirmizî dışında kendi tarikatını –her ne ise- devam ettirebilecek başka hiçbir kimseyi bırakmaması –en azından kaynaklarda bilgi yok- onun bildiğimiz anlamda bir mürsid gibi faaliyet göstermediğini düşündürmektedir.

Neticte itibarıyla şöyleyebiliriz: Necmeddîn Kübrâ ile Bahâeddîn Veled aynı dönemlerde ve aynı devletin sınırları içinde yaşamışlardır. Dolayısıyla birbirleriyle görüşmeleri ve sohbetlerde bulunmuş olmaları muhtemeldir. Çünkü o dönemde Harezmsâhlar Devleti'nin hâkimiyeti altındaki topraklarda Kübrevîlik yaygındı ve Şeyh Kübrâ'nın çeşitli şehirlerden müridleri vardı. Bahâeddîn Veled'in zâhiri ilimlerin yanı sıra tasavvufî bir kişiliğe sahip olduğunu da göz önüne alınca, onu bir Kübreviye mensubu veya halifesi saymak mümkündür. Fakat bu, dolaylı bir çıkarımdır. Biz bugünkü bilgilerimiz dahilinde bu konuya teenni ile yaklaşmayı tercih ediyoruz.

Ayrıca Bahâeddîn Veled'i kesinlikle Kübreviye tarikatıyla ilişkili veya ona mensub bir kişi gibi görmemiz de gerekmemektedir. Zira Feridun b. Ahmed'in *Risâle-i Sipehsâlâr*'ında kaydettiği silsile de tarihî gerçeklere uygundur. Yani Bahâeddîn'in dedesinin, hatta babasının bile, 520/1126 yılında ölen Ahmed el-Gazzâlî ile görüşmüş ve ondan icâzet almış olmaları imkân dahilindedir. Dolayısıyla Sultânü'l-Ulema'nın böyle bir silsileye sahip olmasını, bu yol üzere manevî eğitimi tamamlamasını ve daha sonra da irşad faaliyetlerinde bulunmasını reddetmek için herhangi bir neden yoktur. Zaten Necmeddîn Kübrâ'nın silsilesi de iki şahıs sonra Ahmed el-Gazzâlî'ye ulaşmaktadır.

3.2.5. Evhadeddîn Kirmânî ve Evhadiyye İle İlişkiler

Menakıbnamesinde anlatıldığına göre Evhadeddîn Kirmânî, Harezem'de Necmeddîn Kübrâ⁹⁷, Haleb'de Sa'deddîn Hammûye⁹⁸ ve Sivas'ta Necmeddîn Dâye⁹⁹ ile olmak üzere üç Kübrevî şeyhiyle görüş-

müştür. Bunlardan Dâye ile olanı hariç, diğer ikisinin çok da olumlu bir havada gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Şeyh Kübrâ ile olan görüşmelerinden şu şekilde bahsedilmektedir:

Evhadeddîn Kirmânî kalabalık bir cemâatte Horasan'da, Necmeddîn Kübrâ da Harezem'de bulunuyordu. Kirmânî onu görmek istiyordu. Arkadaşlarından ayrılıp, yalnız başına Harezem'in yolunu tuttu ve şeyhin dergâhına vardı. Şeyh Kübrâ ona şehirde büyük bir kütüğün yaşandığını ve dervişlerin çok zor durumda olduklarını söyleyince, Evhadeddîn, "Dervişlerin hâli daima böyle olur. Fark etmez biz de buna uyarız" diye karşılık verdi. Sonra dergâhın hizmetçisini çağırıp, şunları söyledi: "Al şu zembili, doğru Sultan Muhammed Harezmi'nin sarayına git. Seni kapıda durduracaklardır. Benim sultanla görülecek mühim bir işim var de ve ısrar et." Sana, "Bize söyle, biz sultana arz edelim" diyeceklerdir. "Sultandan başka hiç kimseye söylememek hususunda sıkı talimât aldım" de ve söyleme. Sana üç beş akçe verip geri çevirmek isteyeceklerdir. Kabul etme. Sonra bir koyun getireceklerdir. Onu da kabul etme. Hâsılı ne verilerse alma. Seni sultanın katına götüreceklerdir. Selâm ver ve "Hz. Şeyh'in bir misafiri gelmiş, selâm yolladı. Bu zembili dervişler için altın doldurup göndermenizi söyledi" de. Hizmetçi, bu işi yapamayacağını söyleyince, Kirmânî, "Sen gitmiyorsun, ben seni gönderiyorum" buyurdu.

Orada bulunanlar Evhadeddîn'in bu sözlerine şaşırılmışlardı. Nihayet hizmetçi zembili aldı ve saraya geldi. "Sultanla görülecek mühim bir işim var" dediyse de, ona izin vermediler. O da, "Siz bilirsiniz, eğer bırakmazsanız ve yarın da bundan dolayı bir problem çıkarsa mes'ulü siz olursunuz" dedi. Bu sözlerden kuşkulandılar; sınamak için dört-beş akçe getirip verecek oldular, kabul etmedi. Gidip durumu adalet işleriyle görevli beye anlattılar. O da, "Dervişler kıtlıktan dolayı çok zor durumdadır, bir koyun verin gönderin" dedi. Koyun da verdiler, kabul etmedi ve sözünde direndi. Derviş sonunda sultanın huzuruna çıktı ve şunları söyledi: "Şeyhimizin bir misafiri gelmiş; size selâm gönderdi ve şu zembili altınla doldursun, dervişlere göndersin dedi." Bunun üzerine sultan, "Bize bu haberi gönderen kim olabilir?" diye fikre daldı; bu adama nasıl bir cevap vermesi gerektiği üze-

97. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*, ss. 240-243.

98. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*, ss. 174-181.

99. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*, ss. 142-143.

rinde bir müddet düşündükten sonra, oğlu Celâleddin'i getirmelerini emretti. Sonra bin dinar istedi. Sultanın oğlunu bir zembile, bin dinarı da bir başka zembile koydular. Gelen dervişe, "Mîsafire selâm söyle, bizden zembil dolusu altın talep etmişti. Gerçekte bu altın büyük değer ifade eder. Fakat katımda bundan çok daha değerli olan oğlum Melik Celâleddin'i ona hizmet için gönderiyorum" dedi.

Derviş zembili aldı; yanına bir de adam verdiler ve zembil üzeri örtülü vaziyette yola çıktılar. Hizmetçi gelene kadar Şeyh Kirmânî murâkabeye devam etti. Hizmetçi, zembili getirip onun önüne koydu. Kirmânî, örtüyü kaldırıp Celâleddin'i görünce, onun hakkında güzel şeyler söyledi ve onu zembilden çıkardı. Orada bir kese de altın vardı; onu da aldı. Celâleddin'i dizine oturttu; kesenin ağzını çözdü ve altınları onun başına saçtı. Yanında bulundurduğu amberden birkaç tane cebinden çıkararak, Celâleddin'in boynuna saçtı ve dedi ki: "Bu, bizim şu sözümüze bir nişâne olsun: Ne yazık ki, gençliğin başlangıcında bir göz ağrısına mübtelâ olacak, ömrü de şehâdetle son bulacaktır." Bütün bu kerâmetleri, mucizeleri, gizlilikleri ve ma'rifet nurlarını izhar etti. Necmeddin Kübrâ hâlâ onu tanıyamamıştı.

Bir müddet sonra Şeyh Kübrâ konuşmaya başladı: "Irak'da bir dostumuz var. Adı da Şeyh Evhadeddin'dir. Şu rubaî onundur. İstîşâh için okuyor ve şerh ediyorum dedi:

Riyakâr, davranışlarıyla tanınmaz.

Namuslu isen, bunu kimse bilemez.

Rahat ol ve sıkıntılardan kurtul.

Tanıyamadıklarının ayağını ör."

Evhadeddin bu rubaîyi duyunca gözleri yaş doldu. Necmeddin Kübrâ da onun duyulandığını görünce sordu: "Derviş yoksa Şeyh Evhadeddin'in müridi misin?" O da, "Evet" dedi. "Nerelisin?" diye sorunca da, "Kirmanlıyım" dedi, kalktı ve dergâhtan dışarı çıktı; rubaîdeki "bilemez" sözünü üç defa tekrar etti. Şeyh Kübrâ çok duyulanmıştı. Onun peşinden gitti ve arkadaşlarına da "Meğer bu Evhadeddin'miş, biz tanıyamadık" diye haber verdi. Aramaya çıktılar, fakat bulamadılar.

Hizmetçiler, Celâleddin'i babasına götürdüler. Sultan, "Oğluma neler ettiler?" diye sorunca, "O size zembili gönderen şeyh, çocuğu zembilden çıkardı, dizine oturttu, paraları başına saçarak

çok vaatlerde bulundu. Koynundan amber çıkardı ve Celâleddin'in boynuna saçtı ve bu, sözlerimize nişan olsun dedi" dediler. Sultan bu haberdan çok duygulandı, gönlüne muhabbet doğdu. Hemen bu zâtın hizmetine gitmeye hazırlandı. Adamları dergâha gelip, "O büyük zât nerededir? Sultan hazretleri kendisini ziyarete geliyor" diye haber verdiler. Necmeddin Kübrâ olup biteni sultanâ anlattı.

Sultan duyduklarına çok üzüldü. Kirmânî de oradan Horasan'a, arkadaşlarının yanına döndü. Necmeddin Kübrâ ile aralarında geçenleri anlattı. Kendisini tanıyamayışından onun henüz mürid derecesinde olduğunu söyledi.¹⁰⁰

Menkıbeye uzun uzadıya bahsedildiği şekilde Kirmânî'nin, Harzemşah Muhammed nezdinde büyük bir itibara sahip olması ve sultanın oğlu Celâleddin'i bir zembil içinde şeyhe göndermiş olma ihtimali çok düşüktür. Zira Abbâsî hilâfetiyle arasında soğuk rüzgârlar esen ve Halife Nâsır'ın gönderdiği Şihâbeddin Sühreverdî'yi bile hiç hoş karşılamayan bir kişinin, aynı halifenin Fütüvvet teşkilâtında görevli Kirmânî'ye bu kadar hürmette bulunması tarihi ve siyasi gerçeklerle pek uyuşmamaktadır. Ayrıca Necmeddin Kübrâ'nın, Kirmânî'den daha düşük seviyede gösterilmesi; hatta henüz müridlik mertebesinde olduğunun belirtilmesi, Evhadiyye mensublarının Kübrevîlere bakışının pek de iyi olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Sa'deddin Hammûye ile Kirmânî arasında cereyan eden hâdiseler bizim yorumumuzu destekler mahiyettedir. Menâkıbnâmenin anlatımına göre, iki sûfi Haleb'de bir araya gelmişler ve o bölgenin hâkimi olan el-Melikü'z-Zâhir (ö. 612/1215)'in tertib ettiği sema' meclisinde buluşmuşlardır. İki mutasavvıf bu mecliste sema' başta olmak üzere bazı konularda ihtilâfa düşmüşler ve birbirlerini tenkit etmişlerdir.¹⁰¹ Bu rivayet bize, Hammûye ile Kirmânî arasında da birtakım fikir ayrılıklarının bulunduğunu ve bazı tarikat pratikleri hususunda farklı düşüncelerde olduklarını göstermektedir.

100. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddin Kirmânî*, ss. 240-243.

101. Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadeddin Kirmânî*, ss. 174-181.

Sonuç olarak, çeşitli tarikat mensublarının gerek yüz yüze görüşerek, gerekse yazdıkları eserler vasıtasıyla fikir alışverişinde bulunmaları ve birbirlerinden etkilenmeleri tasavvuf tarihinde çokça karşılaşılan bir olgudur. Radıyyeddîn Ali Lâlâ örneğinde görüleceği üzere, bir sûfînin birden fazla tarikatla bağının olması da mümkündür. Aynı zaman diliminde ve yakın bölgelerde faaliyetlerde bulunan tasavvufî yolların ve ekollerin, tarikat uygulamaları ve esasları bakımından benzerlikler taşımaları veya birbirlerini tenkit etmeleri tabiidir. Burada üzerinde durduğumuz Necmeddîn Kübrâ ve takipçilerinin de yaşadıkları dönemde mevcut olan diğer tarikatlarla ve sûfî şahsiyetlerle çeşitli ilişkileri olmuştur ve bu ilişkilerin genellikle iyi bir seviyede cereyan ettiği anlaşılmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Necmeddîn Kübrâ çok yönlü bir mutasavvıftır. Kaynaklarda imam¹, zâhid², sûfî,³ muhaddis,⁴ müfessir⁵ ve fakih⁶ gibi sıfatlarla anılmaktadır. Onun ortaya koyduğu eserler ana hatlarıyla incelenildiğinde, iki ayrı özellik hemen dikkatleri çekmektedir:

Birincisi, derin tasavvufî tecrübe ve sezgileri dile getiren nazari düşüncelerdir. Bu açıdan *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Risâle fi'l-Halve* orijinal eserlerdir. İkincisi, tarikatın vazgeçilmez esaslarını anlatan, birtakım tasavvufî kavramlardan ve âdâb-erkândan söz eden ve daha ziyade

1. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VIII, 25; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 59; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, II, 371.
2. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VIII, 25; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 59.
3. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 59; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, II, 371.
4. Yâfîî, *Mir'âtü'l-Cinân*, IV, 40; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, II, 371.
5. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 59; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, II, 371.
6. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 59; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, II, 371.

müridler için el kitabı mahiyetinde olan sistematik görüş ve nasihatlardır. Başta *Usûlü'l-Aşere* ve *Risâle ile'l-Hâim* olmak üzere birçok risale bu konular için ayrılmıştır.⁷

Bu bölümde, Necmeddîn Kübrâ'nın eserlerinden hareketle onun tasavvufî görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda şeyhin yazma ya da matbu çeşitli risalelerinde üzerinde önemle durduğu hususlara öncelik verilecektir. Evvelâ onun tasavvuf anlayışının dayandığı temellere, akabinde Kübreviyye tarikatının metodolojisi diyebileceğimiz “Usûlü'l-Aşere”ye değinilecektir. Daha sonra Necmeddîn Kübrâ'nın seyr ü sülûk veya mücâhede adını verdiği tasavvufî terbiyenin esasları üzerinde durulacaktır. Bu bölümün sonunda da şeyhin renkli tecrübelerine ve bunlardaki sembolizme yer verilecektir. Burada zikrettiğimiz dört ana başlık, kendi içlerinde alt başlıklara ayrılarak işlenecektir.

4.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN

TASAVVUF ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMELLER

4.1.1. Üç Ana Kaynak: Kur'ân-ı Kerim ve Hadisler, Önceki Meşâyih, Şeyhin Kendi Tecrübeleri

Necmeddîn Kübrâ'nın te'lifâtı gözden geçirildiğinde, onun esas itibarıyla üç temel kaynağı yoğun bir şekilde kullandığı dikkatlerden kaçmayacaktır: Bunlardan ilki, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdir. O, herhangi bir kavramı ya da meseleyi açıklamaya başlarken, öncelikle konuyla ilgili ayet ve hadisleri zikretmektedir. Bu açıdan şeyhin, tasavvufî hayatın esaslarını ve pratik uygulamalarını Kur'ân ve Sünnet'e dayandırmak istediği açıktır. İyi bir medrese tahsili görmesi de onu bu hususta oldukça maharetli kılmıştır.

Necmeddîn Kübrâ'nın ikinci kaynağı, kendinden önce yaşamış bazı meşâyihin sözleri ve eserleridir. Bu başlık altında öncelikle Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'yi zikretmemiz gerekmektedir. Zira Şeyh

Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*'de onun sekiz şartını⁸ açıklamakta ve *Fevâihu'l-Cemâl*'de de bunları mücâhedenin esasları arasında saymaktadır. Diğer risalelerinde de ona defalarca atıflarda bulunmaktadır. Bütün bu deliller onun, tasavvuf tarihinde sahiv anlayışını temsil eden ve İslâm'ın şer'î sınırları söz konusu olduğunda çok dikkatli bir tutum takınan Cüneydî çizgiyi izlediğini göstermektedir.⁹

Necmeddîn Kübrâ'nın, Cüneyd-i Bağdâdî dışında Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem, Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859), Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/883), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/874), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), İbrahim Havvâs (ö. 291/903), Ebû Osman el-Hirî (ö. 298/910), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), İbn Hafif eş-Şirâzî (ö. 371/982), Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014) ve daha birçok ünlü mutasavvıftan alıntılar yaptığı görül-

8. Sözü edilen sekiz şart şunlardır: Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek, devamlı şeyhle kalbî rabıta ve bağlılık içinde olmak, devamlı olarak havâtırı defetmek, Allah'tan gelen şeye itiraz etmemek. Fritz Meier, Kübrevî geleneğinin oldukça meşhur olan bu sekiz şartın Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilmesini doğru bulmamakta ve bunun anakronik bir tahrir olduğuna inanmaktadır. Bkz. Meier, “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu”, çev. H. Mahmut Yücer, *Tasavvuf*, Cilt: 5, Sayı: 13, 2004, s. 463. Kim ne derse desin, Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şart Kübreviyye tarikatının her döneminde etkili olmuştur. Kübrevî şeyhlerinin bazıları bunları tarikatın temel prensipleri arasında zikrederken, bazıları da zikrin veya halvetin şartları saymışlardır. Meselâ İsfarayîni, adı geçen sekiz şartı zikrin (bkz. İsfarayîni, *Risâle Der Revîş-i Sulâk ü Halvet-nişini, Kâşifü'l-Esrâr* adlı eserle birlikte, s. 134); Neseî çilenin (bkz. Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 55); Simnânî ise halvetin şartları diye öne sürmüştür. (bkz. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 227-228) İsmail Hakkı Bursevî, Cüneyd'in bu sekiz şartını, *Vesîletü'l-Merâm* adlı eserinde gerh etmiştir. Bu eser üzerine yapılan tez için bkz. Nizamettin Burak, “İ. Hakkı Bursevî'nin Vesîletü'l-Merâm'ı (İnceleme ve Metin)”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dan. Mehmet Demirci, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.

9. Cüneyd-i Bağdâdî ve öğrencileri kanalıyla gelişen bu çizginin şema halindeki gösterimi için bkz. Tringham, ss. 29-30. Attâr da “Tarîkatta en tanınmış yol ve en meşhur mezheb Cüneyd'in tarîkı ve mezhebidir.” demektedir. Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 385.

7. Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat*, s. 18.

mektedir. Ayrıca onun bazen, “Sûfilerden birine şöyle bir soru soruldu...”, “Onlardan biri şunu söyledi...” ve “Şeyhlerden biri şöyle dedi...” gibi ifadeler kullandığına ve sözlerini rivayet ettiği mutasavvıfların isimlerini vermediğine şahit oluruz.

Şeyhin eserlerinde, Hâris Muhâsibî (ö. 243/857)¹⁰, Hakîm Tirmizî¹¹, Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî¹², Abdülkerîm Kuşeyrî¹³, Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089)¹⁴, İmam Gazzâlî¹⁵, Ebu'n-Necib es-Sühreverdî¹⁶ ve mürşidi Ammâr-ı Yâsir¹⁷ tarafından daha önceki asırlarda kaleme alınan bazı tasavvuf klâsiklerini kullandığında şüphe yoktur. Herevî'nin *Menâzîlû's-Sâirîn*'i dışında, bu kaynakların adını zikretme gereği duymayan Necmeddîn Kübrâ, yeri geldikçe bahsi geçen müelliflerden bazı açıklamalar nakleder.

Şeyh'in üçüncü ve en orijinal kaynağı ise kendi manevî tecrübeleridir. Özellikle *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserinde o, sık sık seyr ü şülûk süre-

10. Muhâsibî'ye atf için bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 94b-95a.
11. Tirmizî'den alıntı için bkz. Kübrâ, *Âdâbü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülk*, ss. 20-21.
12. Bkz. Kübrâ, *İrşâdü'r-Tâlibîn*, vr. 154a. Şeyh Kübrâ burada Serrâc'ın, “Edeb konusunda insanlar üç kısımdır” sözünü ve akabindeki açıklamalarını almıştır. Bunlar için bkz. Ebu'n-Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul, 1996, s. 152.
13. Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî hayata adım atmadan önce Hemedân'da Kuşeyrî *Risâlesi*'ni okuduğunu ve bu eseri kendi el yazısıyla istinsah ettiğini daha önce belirtmiştik. Bkz. Hânsârî, I, 298. Bundan dolayı Şeyh Kübrâ'nın risalelerinde bu eserden istifade ettiği söylenebilir. Kuşeyrî'nin vefî konusunda söylediklerinin aynıysa için şu esere bkz. Kübrâ, *İrşâdü'r-Tâlibîn*, vr. 152a. Bu açıklamaların asıl kaynağı için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 348.
14. Şeyh Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye* adlı eserinin sonunda Herevî'nin bu kitabını okumayı tavsiye etmektedir. Bkz. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 38. *Menâzîlû's-Sâirîn*'in yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya atfedildiğinden daha önce bahsetmiştik. Bkz. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, 295.
15. Gazzâlî'ye atf için bkz. Kübrâ, *Âdâbü's-Sâlikîn*, vr. 173b.
16. Ebu'n-Necib, Necmeddîn Kübrâ'nın silsilesinde yer alan çok önemli bir zattır. Şeyh Kübrâ bazen adını zikrederek ondan alıntılar yapmaktadır. Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 138, 145.
17. Necmeddîn Kübrâ, herhangi bir isim zikretmeden bu zâtın kendisine verdiği bir eseri okuduğunu ve çok beğendiğini ifade etmektedir. Bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 89b-90.

cinde yaşadığı birtakım gaybî hâdiseleri anlatmakta ve bunları çeşitli şekillerde yorumlamaktadır. Şeyh Kübrâ, *Fevâih*'in hemen başında, “Muradın Allah, müridin ise O'ndan gelen bir nur”¹⁸ olduğunu ifade etmektedir. O, yine aynı kitapta gördüğü renklerden, şekillerden ve duyduğu seslerden bahsetmektedir. Bunlara ilâveten “semâdaki şahid” ve “mîzân-ı'l-gayb” gibi isimler verilen bir düşünceden söz etmektedir.¹⁹

4.1.2. Şeriat-Tarikat ve Hakikat

Necmeddîn Kübrâ, Şâfi'î mezhebine mensub Sünnî bir mutasavvıftır.²⁰ Onun gerek te'lif ettiği eserlerinde gerekse irşad faaliyetlerinde şer'î esasları titiz bir şekilde muhâfaza ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun en güzel örneği *Risâle-i Sefîne*'dir. Müellif, burada kendi tasavvuf anlayışının temel taşlarını sembolik bir üslûpla ve veciz bir şekilde anlatmaktadır.

Söz konusu bu risalede, esas itibarıyla, tasavvuf tarihinde üzerinde çokça durulan üç kavram ele alınmaktadır. Bunlar dinin emir ve yasakları diyebileceğimiz “şeriat”, kişiyi Cenâb-ı Hakk'a ulaştıran “tarikat” ve sâfinin nihai maksadı olan “hakikat”tır. Sûfiler nazarında bu üç kavram birbirine sıkı sıkıya bağlıdır; birisi olmadan diğeri asla var olamaz. Ehl-i tasavvuf, yazdıkları eserler ve kullandıkları metaforlarla hem bu meseleye ne kadar önem verdiklerini göstermişler, hem de zengin bir literatür oluşturmışlardır.

Şeriat ve hakikat arasındaki ilişki, genellikle “kabuk-öz” veya “daire-çember” sembolizmiyle anlatılmaya çalışılır. Bir daire düşünün. Bunun çevresi sayısız noktalardan meydana gelmiştir. Bu sayısız noktalardan dairenin merkezine sayısız yarıçaplar çizilebilir ve bunların her biri çember üzerindeki bir noktayı merkeze bağlar. İşte bu dairenin çemberi şeriat, bunun üzerindeki noktalar da bütün müslü-

18. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

19. Bu düşüncelerin ve kavramların izahı için bölümün dördüncü ana başlığı olan “Necmeddîn Kübrâ'da Tasavvufî Tecrübe” kısmına bakınız.

20. Yâkût, *Mu'cemû'l-Buldân*, II, 415; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VIII, 25; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 79.

manları temsil eder. Her bir noktadan merkeze giden yarıçaplar da tarikatlardır. Merkez nasıl bir dairenin esası kabul ediliyorsa, hakikat de şeriatın esası ve ona anlamını veren özüdür. Tasavvufun ilgi alanı genellikle bu öz kısmı, yani işin hakikati olmuştur. Fakat tasavvuf, sadece hakikati değil, ona ulaşmak için gerekli olan vasıtaları da ihtivâ eder ki, bu vâsıtalar da tarikatlardır. Tarikatlar, dairenin çevresinden merkezine doğru giden yarıçaplar gibidir. Bu yarıçaplar, insanların ferdi farklılıklarına göre değiştiği için yaratılmışların sayısı kadar çoktur. Hakikat ise tektir ve hiçbir zaman değişmez.²¹

Şeyh Kübrâ da *Risâle-i Sefîne*'de, şeriatı "gemi"ye²², tarikâtı "deniz"e, hakikâtı ise "inci"ye benzetmektedir. Nihâî amaç hakikattir ve bunun için, öncelikle atılması gereken iki önemli adım vardır. Bunlardan birincisi gemiye binmek, yani şeriatın gerekliliklerini yerine getirmek; ikincisi ise bütün tehlikeleri göze alarak denize açılmaktır. Hemen hemen bütün mutasavvıflarda rastladığımız şeriat vurgusu, burada da ihmal edilmemiş görünmektedir. O kadar ki şeyhin, çeşitli ke-râmetler izhar eden kişileri değerlendirirken temel ölçütü, şeriata ne kadar bağlı olduğudur. Denize açılmak, birtakım zorluk ve sıkıntılara katlanarak bir üst boyut olan takvâyâ sıkı sıkıya sarılmak demektir. İş burada da bitmez, çünkü inciyi elde etmek için yolculuğa çıkılmıştır. İnci ise katlanılan bunca zorlukların sâlike sunduğu bir hediye gibidir. Necmeddin Kübrâ'nın tasavvuf düşüncesinde inci, Allah Teâlâ'nın tecelli nurlarını müşâhedeyi sembolize etmektedir.²³ Dolayısıyla ona

21. Bu sembolizm için bkz. Rene Guenon, "İslâm Tasavvufu", çev. Mustafa Tahralı, Kubbealtı Akademisi Mecmuası, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 8-9; Ayrıca bkz. Himmet Konur, "Şeriat ve Tasavvuf", *İslâmîyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, s. 120; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1993, s. 80; Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 1996, ss. 35-40.
22. Şeyh Kübrâ'dan asırlar önce Bâyezîd-i Bistâmî'nin de bu sembolizmi kullandığına dair bir rivayet vardır. Bâyezîdlerden biri şöyle anlatmıştır: Şeyh Bâyezîd'i rüyada gördüm ve bana nasihat et dedim. O da şunları söyledi: "Ahali, ucu bucağı olmayan bir ummandadır. Uzaklarında şeriat denilen bir gemi var, bu gemiye binmek için çabala ve şu miskin bedenini deryâdan kurtar." Bkz. Attâr, *Tezkiretül-Evlâd*, s. 209.
23. Bkz. Kübrâ, *Risâle-i Sefîne*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2760, vr. 100b-101a.

göre, şeriatın bağlayıcı emirlerini ve tarikatın özel metotlarını yerine getirmeden hiçbir tasavvufi tecrübe yaşanamaz.

4.1.3. Kübreviyye-Şî'îlik İlişkisi

Kübrevî sûfi geleneği üzerine yapılan incelemeler, birçok yanlış yorumların ve kökleşmiş bazı hataların kurbanı olmuştur. Bunun iki eğilimden kaynaklandığı söylenebilir: Birincisi; Kübreviyye tarihini, onu daha meşhur kılan, ayırt edici hâdiselerin yaşandığı Orta Asya dinî çevresine dikkat etmeden, yalnızca XIII-XV. yüzyıllar arasında Batı İran'daki gelişmeler çerçevesinde yorumlama alışkanlığıdır. İkinci-si, Kübrevî literatüründe ve temsilcilerinde, bu süreçte Batı İran'daki dinî gelişmelere hâkim olmaya başlayan Şî'î temayüllerin izlerini arama eğilimidir.²⁴ Söz konusu ikinci eğilim, yaklaşık elli yıl önce Molé tarafından ortaya konmuştur.²⁵

Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın da katıldığı bu fikrin temel argümanı, Moğol istilasından sonra İran'da faaliyet gösteren sûfi tarikatlarının Hz. Ali ve masum imamlar hakkında hürmetkâr bir tutum sergilemelerinin, Safevî Devleti (1501-1736)'nin işini kolaylaştırdığı ve Şî'îliğin kabul edilmesinin yolunu açtığıdır.²⁶ Fakat bu argümanı benimseyecek olursak, Safevîler'in bazı tarikatlarla ve Sünnî halka uyguladığı baskı ve sindirme politikasını izah edemeyiz.²⁷ Kübre-

24. DeWeese, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", s. 121.
25. M. Molé'un bu fikirlerini serdettiği meşhur makalesi için bkz. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme", ss. 61-142.
26. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, haz. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul, 2007, ss. 210-211; S. Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, s. 66. İsmâillik üzerine çalışmalarıyla tanınan Daftary'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ferhad Daftary, *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmâilliler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, s. 498.
27. Safevîler dönemindeki tasavvufî Şî'îlik arasındaki ilişkilerle ilgili şu kaynaklara bkz. M. Kâmil eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyû*, Dârul-Endelüs, Beyrut, 1982, ss. 347-381; Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırma-*

viyye tarikatı bağlamında dikkat çekilmesi gereken husus ise, bu ekolün önemli simâlarının Şî'i oldukları yolunda ortaya atılan haksız ithamlardır.

Şimdi bu iddialar karşısında yapılabilecek şey, Kübreviyye tarikatının pîrinden başlayarak, söz konusu geleneğin başlangıçta nasıl bir karakter arz ettiğini ve aradan iki asır geçtikten sonra Şî'ilik'le nasıl bir ilişki içerisine girdiğini kısaca gözden geçirmektir. Fakat buna başlamadan önce, özellikle yabancı araştırmacıların defalarca tekrarladıkları bir hatayı belirtmekte fayda vardır. Bu da, hemen hemen bütün tarikatlarda görülen “Hz. Ali ve Ehl-i Beyt” muhabbetini, söz konusu tarikatların ya da sûflerin Şî'i bir inanç sistemini benimsedikleri şeklinde yorumlama kolaylığıdır.

Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn Kübrâ'nın, Sünnî inançlara sahip, Şâfi'i fıkhına bağlı ve hatta bazılarınca mutaassıb bir kişi olduğunu daha önce belirtmiştik. Ayrıca o, Sünnî anlayışı benimsemiş bir Türk devleti olan Harezmsahlr devrinde yaşamış ve rahatça tarikat faaliyetlerinde bulunabilmiştir. Onun eserlerinde de, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e duyduğu saygı ve sevginin dışında Şî'iliğini çağırıştırabilecek hiçbir söz yer almamaktadır.

Fevâihü'l-Cemâl adlı eserinde o, Hz. Ali'yle yaşadığı manevî bir tecrübesinden söz etmektedir. Bu da, bir sûfinin Hz. Ali'ye sevgisinin teahhürü olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir:

Bir kere, gaybet hâlinde iken, Hz. Peygamber'i yanında Hz. Ali olduğu hâlde gördüm. Hemen koşup Ali'nin elini tuttum ve onunla musâfaha ettim. O anda bana ilhâm geldi: Rasûlullah'tan gelen haberlerde şöyle bir şey işitir gibi oldum: “Kim Ali ile musâfaha ederse, cennete girer.” Bunun üzerine Hz. Ali'ye dönüp “Bu hadis sahih midir?” diye sormaya başladım. O da “Evet, Rasûlullah doğru söylemiştir, Rasûlullah doğru söylemiştir; benimle musâfaha eden cennete girer” dedi.²⁸

lar Dergisi, Sayı: 3, 2000, ss. 121-137; Hamid Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, *Iranian Studies*, Cilt: 7, Sayı: 1-2, 1974, ss. 287-293.

28. Kübrâ, *Fevâihü'l-Cemâl*, ss. 100-101.

Yine o, *Minhâcü's-Sâlikîn* adlı risalesinde, halvete girecek kişinin özelliklerini sayarken, sahih bir itikada sahip olmasının yanı sıra, “Ehl-i Beyt'i, onların, Rasûlullah'ın dışındaki bütün yaratılmışlardan daha faziletli olduklarını itiraf ederek sevmelidir” demektedir.²⁹

Şeyh Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddin Hammûye, genellikle Kübrevi geleneğinde Şî'iliğin açık izlerini taşıyan ilk kişi kabul edilir. Fakat onun, her ne kadar Kübreviyye'den icâzetli olsa da daha çok İbn Arabî ve öğrencilerine yakın durduğunu ve dahası oğlu Sadreddin ve Azîz Nesefî'den başka silsilesini devam ettirecek herhangi bir şahıs bırakmadığını belirtmeliyiz. Dolayısıyla Hammûye kolu, hiçbir zaman Kübreviyye'nin ana çizgisinin temsilcisi olamamıştır.³⁰

Kübreviyye'nin günümüze kadar gelen silsilesinde, Şî'i eğilimler taşıdığı iddiasıyla yüz yüze gelen şahıslardan birisi de Alâüddevle-i Simnânî'dir. Simnânî, İlhanlı Devleti sınırları içerisinde, Şî'iliğin hayli yaygın olduğu bir dönemde yaşadı. O aşırılıklardan uzak bir Sünnî'ydî. Onun gözünde Ehl-i Sünnet'in diğer mezhepler arasındaki yeri, İslâm'ın diğer dinler arasındaki yerine benzemekteydi.³¹ Hatta o bir defasında, bir süre müridi de olan Şeyhiyye hareketinin lideri Şeyh Halife (ö. 736/1335)'ye dört Sünnî mezhebden hangisine bağlı olduğunu sordu. O da söz konusu mezheplerin hangisinin en iyisi olduğunu karar veremediğini söyleyince, Simnânî onu azarladı ve böylece ilişkileri sona erdi.³² Simnânî, Şî'i eğilimleri olan İlhanlı hükümdarı Olcaytu (ö. 716/1316)'yu da kinamıştı.³³

29. Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikîn*, s. 148.

30. Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501. Sa'deddin Hammûye'nin özellikle velâyet-nübüvvet meselesinde bazı Şî'i düşünceleri benimsediğine, ikinci bölümde kendisinden bahserken değinmiştik.

31. Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 43.

32. Hamîdeddîn Muhammed Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ fî Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz. Cemşid Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1380, VIII, 4499.

33. Meier, “Ala al-Dawla al-Simnani”, *Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1979, I, 346-347.

Bütün bunlarla birlikte o, Şî'î imamlarına ve özellikle de Ehl-i Beyt'e büyük bir saygı duyuyordu.³⁴ *Menâzirü'l-Mahâdir li'n-Nâzirü'l-Hâdir* adlı Arapça risalesinde *Nebcü'l-Belâğa*'dan alıntılar yapıyor ve Ehl-i Beyt'e olan hürmetini açıkça gösteriyordu. Fakat Hz. Âişe ve diğer üç halifeye lânet okuyanları da kınıyordu.³⁵ Simnânî, sûfleri yedi tabakaya ayırıyor ve bunların en üst mertebesine de Hz. Ali'yi yerleştiriyordu.³⁶ Onun bu fikirleri, Şî'îliği benimsediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü o, İslâm cemaatinin birliğini vurgulayan bir hareketi temsil ediyordu. Budistlere ve putperestlere İslâm'ı kabul etmeleri için ziyaretlerde bulunuyordu. Onun anlayışına göre tasavvuf, İslâm dininin, mezhebî bölünmelerini aşan en kuşatıcı biçimiydi.³⁷

Alâüddevle'den sonra Kübreviyye'nin Şî'îliğe doğru evrilmesinde çok önemli bir rol oynadığı söylenen kişi, Ali Hemedânî'dir. On yedinci kuşaktan bir seyyid olan bu zât, 714/1314'te Hemedân'da dünyaya gelmiştir. Doğum günü, Hz. Ali'ninkine aynı gün olduğu için ona "Ali-yi Sâni" denmiştir.³⁸ Soyu, Hz. Hüseyin'in oğlu dördüncü imam Ali Zeynelâbidîn'e ulaşmaktadır. Annesi Bibi Fâtıma da Hz. Ali soyundandır. Hemedânî, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair hadisleri ihtivâ eden ve on dört bölümden meydana gelen *Kitâbü'l-Mevvedde fi'l-Kurbâ* adlı bir eserin de yazarıdır.³⁹ Halifesi ve biyografisinin yazarı Ca'fer Bedaîşî de, *Hulâsatü'l-Menâkıb*'ının başında Hz. Ali'yi öven birçok hadis zikretmiştir.⁴⁰ Diğer halifesi ve damadı İshâk Hottalânî de, Ehl-i Beyt sevgisine ağırlık vermiştir.⁴¹ Bütün bu emareler, onun Şî'îliğine yorulmuştur.

Seyyid Ali Hemedânî'deki bu izler, asıl itibarıyla onun Şî'î olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o Şâfi'î mezhebine bağlı Sünnî

bir kişidir. *Er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye*'sinde, ashâbın en faziletliilerini Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali şeklinde sıralamaktadır.⁴² Aynı ifadeler, Farsça yazılmış *Risâle-i Beyân-ı İ'tikâd*'da da yer almaktadır.⁴³ Şî'îlik onun şahsî inancı değil de, doğumundan itibaren bazı yönleriyle Hz. Ali'ye benzetilmesinden ötürü, halkın onda görmek istediği bir imaj gibi anlaşılabilir.

İshâk Hottalânî'nin iki halifesi Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzîşâbâdî tarafından Kübreviyye'nin iki farklı kola ayrıldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki "Nurbahşîyye", ikincisi de "Berzîşâbâdiyye" ya da daha meşhur ismiyle "Zehebîyye" olarak tanınmaktadır. Eğer Kübreviyye'nin Şî'îleşmesinden bahsedilecekse, işte bu kırılma göz önüne alınmalı ve bundan sonraki gelişmeler dikkatlice takip edilmelidir. Tabii bu arada, kısa sürede bütün İran'a egemen olan Şî'î Safevî Devleti'nin hâkimiyet ve etkisini de gözden irak tutmamak gereklidir.

M. Molé'e göre, Nurbahş'ın Şî'î eğilimleri ve açıkça mehdiliğini ilân etmesi⁴⁴, Kübreviyye'nin Şî'îleşme sürecinin doruk noktasıdır. Ancak Kübreviyye üzerine çalışan son dönem araştırmacıları, tarikatın tarihinin bu şekilde yorumlanmasını tenkit etmişler ve onun Sünnî-Şâfi'î karakterine vurgu yapmışlardır. Onlara göre Nurbahş, tarihî bir hareketin zirvesi olmaktan ziyade bir istisnadır.⁴⁵ Zira Nurbahş'ın Şî'î temayülleri, onun ailevî arka planına dayanmaktadır. Nurbahş'ın

42. Hemedânî, *er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye*, haz. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş" adlı makalenin içinde, s. 143.
43. Hemedânî, *Risâle-i Beyân-ı İ'tikâd*, haz. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş" adlı makalenin içinde, s. 157.
44. Nurbahş'ın mehdiliği konusunda müridleri arasında iki farklı yaklaşım oluşmuştur. Bazıları onun mehdiliğini, sadece mehdî (hidâyet edici) kelimesinin sözlük anlamıyla sınırlarken; bazıları da bunun mezhepler arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması ve yeni bir İslâmî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Necdet Tosun, "Nurbahşîyye", *DİA*, XXXIII, 248.
45. DeWeese, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", s. 121; Hamid Algar, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", ss. 287-290; Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 137-138.

34. Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 65.

35. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 91-92.

36. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 43-44.

37. Ira Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, çev. Yasın Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2002, I, 248.

38. Agha Hüseyin, *The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani*, ss. 5-6.

39. Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emir-i Kebîr", *DİA*, XVII, 187.

40. Bedaîşî, *Hulâsatü'l-Menâkıb*, ss. 16-23.

41. Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emir-i Kebîr", *DİA*, XVII, 186.

babası, İmam Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan gelen bir Şî'îdir. O, daha doğmadan, oğlunun mehdî olacağını heber vermiştir.⁴⁶

Bununla birlikte, Nurbahş'ın Şî'îliği daha romantiktir ve teşekkül etmiş Şî'î mezheplerinin doktrinlerine de çok az benzemektedir. O, ilk üç halifeyi de bir eserinde övmektedir. Bu yüzden Nurbahş'a yakından bakıldığında, onun Kübrevî düşüncesinde zaten var olan ve nesilden nesile intikal eden bir eğilimi, mehdilik iddiasıyla zirveye taşıdığı doğru kabul edilemez.⁴⁷ Fakat, Şî'î Safevî Devleti'nin ortaya çıkışıyla birlikte Nurbahşîyye Şî'îleşmiş ya da buna mecbur kalmıştır. Nitekim bu mezhebe bağlılık gösteren ve Safevîler'le işbirliği yapan tarikatların hayatîyetlerini nisbeten daha uzun süre devam ettirdikleri de tarihi bir vâkıdır.⁴⁸

Bir diğer kol olan Zehebiyye'nin kurucusu Abdullah Berzîşâbâdî ve kendisinden sonra silsilesini devam ettiren Reşîdeddîn Muhammed Bidâvâzî, Şeyh Şah Ali Bidâvâzî ve Hacı Muhammed Habûşânî gibi kişiler Sünnî'dir. Zehebiyye'nin Şî'îleşme süreci Habûşânî'nin halifesi Gulam Ali Nîşâbûrî ile başlamış ve bu kol, Safevî dönemi boyunca aktif kalabilmeyi başarmıştır. Bugün kendini en saf Şî'î tarikat sayan Zehebiyye, ulemânın ara sıra saldırılarına maruz kalsa da, Şah Sultan Hüseyin (1694-1722) zamanından itibaren idarecilerin önemli bir düşmanlığıyla karşılaşmamıştır.⁴⁹ Diğer Şî'î tarikatların çoğu gibi Zehebîler de, Safevîler'den önce dahi sûfilerin silsilesinin Şî'î olduğuna, fakat bunu gizlemek için takiyye yaptıklarına inanmaktadırlar. Onlar, ancak Safevîler'in gelişyle takiyye zorunluluğunun kalktığını ve tarikatların İran'da kendilerini açıkça Şî'î ilân ettiklerini iddia etmekte-dirler. Zehebîler kendilerinin en saf Şî'î tarikatı olduklarını öne sürmekte ve İmam Rızâ'ya olan bağlılıklarından dolayı silsilelerine "Rezeviyye" adını vermektedirler.⁵⁰

Bu kısımda zikrettiklerimizden öyle anlaşılmaktadır ki; Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî görüşleri Kur'an ve Sünnet'e muvâfık, şer'î esaslara oldukça riayetkâr bir görünüme sahiptir. Bazı yabancı araştırmacıların, Kübreviyye'nin kurucusundan itibaren Şî'î bir dünya görüşü çerçevesinde geliştiği yönündeki iddiaları ise gerçekleri yansıtmamaktadır. Zira, tarikatın Şî'îleşme süreci, onun Sünnî/Şâfi'î mezhebine mensub pîrinin ölümünden neredeyse iki asır sonra başlamaktadır.

4.2. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TARİKATLAR TASNİFİ VE USÛLÜ'L-AŞERE'Sİ

Necmeddîn Kübrâ'nın zamanına gelinceye kadar, tasavvufî hayatın veya seyr ü sülûk sürecinin merhalelerine dair çeşitli tasnifler yapılmıştır. Genellikle hâller ve makâmlar adı altında yapılan bu işlem, birçok mutasavvıfın da ilgisini çekmiştir. Bunların en yaygını "onlu tasnif"tir, yani "usûlü'l-aşere"dir. Usûlü'l-aşere ise sayıları 1001'e kadar varan tasavvufî makâmlardan meşhur olan on tanesine verilen isimdir. Çeşitli devirlerde yaşayan sûfiler tarafından tesbit edilen bu makâm ve ruhî mertebeler, sâliklerin konaklama ve nefes alma merkezleri şeklinde düşünülmüştür.⁵¹

Tasavvuf tarihinde, onlu tasnife ilk defa Gazzâlî'de rastlıyoruz. Onun *İhyâ* adlı eserinde yaptığı sıralama şöyledir: "Tevbe, sabır-şükür, havf-recâ, fakr-zühed, tevhîd-tevekkül, muhabbet-sevki, niyet-ihlâs-sıdk, murâkabe-muhasebe, tefekkür, zikrî'l-mevt."⁵² Sühreverdi

46. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 88.

47. Bu değerlendirme için bkz. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 137-138. Momen ise onu "Güçlü Şî'î eğilimleri olan bir Sünnî" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, s. 213.

48. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, ss. 199-200.

49. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, ss. 200.

50. S. Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, s. 71.

51. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitâbiyâtında Makâmın Sayılarla Tasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği", *Hareket*, Sayı: 11-12, 1980, ss. 10-14; Himmet Konur, "Makamlar ve Haller", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 1995, ss. 319-328. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki Tasavvuf derslerinde "usûlü'l-aşere" konusunu ilk işleyen ve daha sonra kitabında da yer veren Mâhir İzzetî'dir. Bkz. Mâhir İzzetî, *Tasavvuf*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul, 2000, ss. 113-121.

52. Gazzâlî eserinin dördüncü cildinin tümünü bu kavramlara ayırmış ve onlara kurtuluş vesileleri adını vermiştir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmî'd-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul, 1998, IV.

ise tıpkı Necmeddin Kübrâ gibi, tevbeyle başlayıp rıza ile sona eren onlu bir tasnif yapmıştır: “Tevbe, verâ’, zühed, sabır, fakr, şükür, havf, recâ, tevekkül, rıza.”⁵³ Usûlü’l-âşere anlayışının tasavvuf düşüncesinde şöhrat kazanmasında, Şeyh Kübrâ ile birlikte bu iki sûfnın payı çoktur. Yine çeşitli tarikatlara mensub bazı müelliflerin de, tasavvuf istilahlarından ya da esaslarından bahsettikleri eserlerini on bölüm hâlinde kaleme aldıkları gözlerden kaçmamaktadır.⁵⁴

Mutasavvıflar onlu tasnifi acaba neden bu kadar önemsemişlerdir? Şeyh Kübrâ, sadece *Usûlü’l-Âşere*’de değil, diğer bazı risalelerinde de niçin böyle bir tasnifi tercih etmiştir? Bu hususta Mustafa Kara şunları söylemektedir: “Kur’ân-ı Kerim’deki bir ayette, ‘Mûsâ ile otuz geceliğine sözleştik. Buna on gece daha ekledik’ (A’râf, 7/142) denilerek, Hz. Mûsâ ile ilgili ‘on gün’ ifadesi geçmektedir. Burada onun manevî arınmaya ve mükemmelliğe doğru gidişine işaret edilmektedir. Bunun yanı sıra bazı hadislerde on rakamı sıkça vurgulanmıştır.”⁵⁵ On rakamının pek çok gelenekte tamlik ve mükemmelliği ifade ettiği bilinmektedir.⁵⁶ Bütün bunlar mutasavvıflara ilhâm vermiş

olabilir. Ayrıca kolay benimsenmesi, akılda tutulabilmesi ve müridlerle rahatça aktarılabilmesi gibi pratik gayeler de güdülmüş olmalıdır.

Necmeddin Kübrâ, esas itibarıyla “Allah’a giden yolların yaratılmışların nefesleri sayısına” olduğu kanaatindeydi.⁵⁷ Bu söz şârihler tarafından muhtelif şekillerde yorumlanmıştır.⁵⁸ Burada asıl kastedilen, her insanın farklı bir mizaca ve meşrebe sahip olduğu, dolayısıyla onun Allah’la ilişkisinin farklı cereyan edeceğidir. Bu husus bütün insanlar için geçerlidir. Fakat şeyh, yukarıdaki ifadesini daha özel bir sahada ve kendi amacı doğrultusunda yorumlayarak bahsedilen bu yolları, “tarik-ı ahyâr, tarik-ı ebrâr ve tarik-ı şuttâr”⁵⁹ olmak üzere üç ana grupta toplamayı uygun görmüştür.

emir vardır. Bkz. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpçüoğlu, Kalcı Yay., İstanbul, 2000, ss. 194-210. Bir’den dört’e kadar olan sayıların toplamı on’dur. Bir’in bir basamaklı sayıların ilki olması gibi on da onlu sayıların ilkidir. Bu açıdan on, özellik bakımından bir’e benzer. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 74.

57. Kübrâ, *Usûlü’l-Âşere*, s. 33. Bu söz, Necmeddin Kübrâ’dan yaklaşık üç asır önce yaşayan süffiler tarafından değişik şekillerde dile getirilmiştir. Ebû Bekir Tamestânî (ö. 340/951) “Allah’a ulaşan yollar, mahlûkâtın adedi kadardır” derken, Ebu’l-Hasan Müzeyyin (ö. 328/939), bu yolların yıldızların sayısına olduğunu söylemiştir. Bkz. Süleimî, *Tabakâtü’s-Süfîyye*, nşr. Nüred-din Şerîbe, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1969, ss. 383, 472. İbnü’l-Arabî de yolların çok olduğunu, fakat Hakk’ın yoluna sülûk edenlerin birbirlerinden farklı olduklarını söyler. Ona göre, Hakk’ın yolu tek olmakla birlikte, o yolun arzettiği görünümler, sâliklerin hallerinin farklı oluşuna, mizaçlarının dengeli ya da dengesiz oluşuna, kendilerini o yola sürükleyen sebeplerin sürekli ya da süreksiz oluşuna, rûhâniyetlerinin kuvvetli veya zayıf oluşuna göre farklılık arz eder. İbnü’l-Arabî, *Risâletü’l-Envâr, Resâilü İbnü’l-Arabî* içinde, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, Haydarabad, 1948, s. 2.
58. Üç mühim şârih tarafından yapılan bu yorumlar için bkz. Abdülgafûr Lârî, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr*, ss. 31-32; *Arâisü’l-Vüsûl fi Şerhi’l-Usûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2891, vr. 1b-2a; İ. Hakkı Bursevî, *Şerhu’l-Usûl-ı’l-Âşere*, ss. 2-3.
59. Necmeddin Kübrâ’nın bu tasnifinde kullandığı tarik kavramını, Allah’a giden yol manasında, yani bir metot olarak tarik anlamında kullandığını belirtmek gereklidir. Yoksa burada kasdedilen, hicrî VI. asırdan itibaren ku-

53. Sühreverdî, *Avârifü’l-Ma’ârif (Gerçek Tasavvuf)*, haz. Dilaver Selvi, Sufi Yay., İstanbul, 2006, ss. 627-648. Kâşânî de “usûl”ü, Allah’a seyr ü sefer eden sâliklerin konakladığı on mezilden ibaret, diye tanımlamakta ve bunları şu şekilde sıralamaktadır: “Kasd, azim, irade, edeb, yakîn, üns, zikir, fakr, ginâ, murad makâmı.” Bu menzillere usûl, yani asıllar denmesinin sebebi, talebin esasları olmalarıdır. Talep edileni bulmak onlarda gerçekleşir. Bkz. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 60.
54. Mustafa Kara, “Tasavvuf Kitâbiyatında Makâmların Sayılarla Tasnifi ve Usûlü’l-Âşere Geleneği”, ss. 12-13. Bu konuda en önemli iki örnek, *Menâzîl-i’s-Sâirin ve Meşrabü’l-Ervâh* adlı eserlerdir. Bkz. Hâce Abdullah Ensârî, *Menâzîl-i’s-Sâirin*, haz. Revân Ferhâdî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1361; Ruzbihân Baklî, *Meşrabü’l-Ervâh*, haz. Nazif M. Hoca, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974.
55. Bu konudaki örnekler ve daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, “Tasavvuf Kitâbiyatında Makâmların Sayılarla Tasnifi ve Usûlü’l-Âşere Geleneği”, ss. 11-13.
56. Sayma işlemi yaptığımız parmakların sayısı olduğu için ‘on’a yüksek paye verilmiştir. On, çok katlıktan ortaya çıkan birliği temsil ettiği için Aristoteles on kategori olduğunu söylemiştir. Yahudilik’teki gibi Budizm’de de on

A. Tarık-ı Ahyâr: “İbâdet ve amel-i sâlih sahipleri”nin yoludur. Bu yola giren sâlikler, oruç tutma, namaz kılma, Kur’ân okuma ve hacca gitme gibi zâhîrî ibadetleri çokça yaparlar. Bu şekilde ruhları olgunlaştırıp Hakk’a ulaşmak çok uzun bir süreci gerektirmektedir. Ayrıca bu yolda vuslata erenler de oldukça azdır.

B. Tarık-ı Ebrâr: “Mücâhede ve riyazet sahipleri”nin yoludur. Bu kişiler iyi huylar edinmek, kalbi tasfiye etmek, gönül âlemini berraklaştırmak ve iç dünyanın imar ve ihyâsı için gayret gösterirler. Bu yolla Hakk’a erişenler, bir öncekilere göre daha çoktur. Fakat bu sınıftaki öğrenen eksikliği, riyazet ve mucâhede takılıp kalmaları, asıl hedef olan fenâfillâhi unutmalarıdır.

C. Tarık-ı Şuttâr: “Âşk, cezbe ve muhabbet sahipleri”nin yoludur. Tarık-ı şuttâr, amacı sadece Yüce Allah olan ve O’na doğru seyr ve seyahat edenlerin yoludur. Bu tarzda sülûk edenlerin daha başlangıçta ulaştıkları mertebe, diğerlerinin sülûk hayatlarının sonunda ulaştıkları mertebeden daha yüksektir.⁶⁰

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, ancak “iradî ölüm”ü göze alanlar bu yola girişmelidir.⁶¹ Bu durum her bir esasta tekrar edilmektedir. Şeyhin en açık ve en mükemmel olarak nitelendirdiği⁶² ve bir başka yerde de kimya, yani madenleri altına çevirme sanatının yolu diye ifade ettiği⁶³ söz konusu bu tarîk, “on esas” üzerine bina edilmiştir. Bu temel prensipler şöyle sıralanmıştır: “Tevbe, zühd, tevekkül, kanâat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rıza.”

Necmeddîn Kübrâ’nın, üzerinde durduğumuz on usulü geliş-güzel belirlemediği açıkça anlaşılmaktadır. Zira bu esaslar muayyen bir düzene göre ve birbirleriyle ilişkili biçimde sıralanmıştır. Onun sistematize ettiği söz konusu on esasın, sırasıyla takip edildiğinde kolay-

rumlaşan ve esaslarını belirleyen tarikatlar değildir. Bu hususta bkz. M. Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufi Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl-İslâm Araştırmaları*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004, ss. 91-109.

60. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, ss. 38-42.

61. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 43.

62. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 37.

63. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 96.

laştıracı birtakım özelliklere de sahip olduğu gözlemlenmektedir. Tarikatın temel prensipleri olan *Usûlü'l-Aşere*, aynı zamanda *Risâle ile'l-Hâim* ve *Âdâbü's-Sülûk* gibi eserlerin de özünü oluşturmaktadır.

Bu genel hususlara değindikten sonra, Kübreviyye tarikatının metodolojisi kabul edebileceğimiz on esası ele alıp, bunlar üzerinde kısaca duracağız.

1. Tevbe: Tasavvufu tevbe, kişinin kötü işleri terk edip Allah’a dönmesini ifade eden bir kavramdır. Mutasavvıflar tevbede üç şartın gerekli olduğuna inanırlar. Birincisi, pişmanlık; ikincisi, geçmişte yapılan hataları derhal terk etmek; sonuncusu da eskiden işlenen günahların benzerlerini yapmamaya azmetmektir.⁶⁴

Necmeddîn Kübrâ’ tevbe, “kulun kendi iradesiyle Allah’a yönelmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Şeyhe göre bu, yolun ilk adımıdır ve sağlam bir kararlılığı gerektirir. Kişinin öncelikle geçmiş günahlarından tevbe etmesi şarttır. Günah ise dünyevî veya uhrevî, herhangi bir şeye duyulan ilgidir.⁶⁵ Söz konusu bu ilgi/yöneliş, tasavvuf anlayışına göre yasak olmasa da, Allah ile kul arasında bir perde teşkil etmekte ve zihin bulanıklığına neden olmaktadır. Allah ile kul arasındaki en büyük perde de, insanın vücududur.⁶⁶ İnsan vücuduna iki anlam yüklenmiştir: Birincisi maddî varoluşu, ikincisi ise insanın, Allah karşısında kendisini bir varlık görmesini ifade eder.

Arâisü'l-Vüsûl müellifinin, “Hakk’ın dışındaki her şeyin bir üst derecesi vardır ve bu da günahıdır”⁶⁷ sözü, tevbe sürecinin devamlılığına işaret etmektedir. Allah’la aramızda herhangi bir perde olduğu sürece tevbe de şarttır. Yani tevbe, hem bu yola başlamak için hem de yolun devamı için şarttır.

2. Zühd: “Küçümsemek, uzak durmak, rağbet göstermemek” gibi anlamları olan zühd, sülûlilere göre “eşyaya dair isteklerin bütünü-

64. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 187; Kâşânî, *İstilâhâtü's-Süfîyye*, tahk. Muvaffak Fevzi el-Cebr, el-Hikme, Suriye, 1995, s. 117; Cürcânî, *Ta'rifât*, tahk. Abdülmünim el-Hufni, Dârü'r-Reşâd, Kahire, trs., ss. 76-77.

65. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 45.

66. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 46.

67. *Arâisü'l-Vüsûl*, vr. 3b.

le tükenmesini" ifade etmektedir. Kâşânî, avamın zühhdünün haramı terk ve şüphelilerden uzak durmak; irade ehlinin zühhdünün gereksiz şeylerden sakınmak; havassın zühhdünün ise Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Cüneyd, zühhdü, "Elde malın, kalpte de mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır" diye tanımlamaktadır.⁶⁹

Necmeddin Kübrâ'ya göre zühhd, "Az olsun çok olsun, dünya mahlûdan, hoş giden şeylerinden ve makamlarından bir ölü gibi uzak durmaktır." Bu da yeterli değildir. Gerçek zühhd, ahiret hususunda da zahid olmayı gerektirir. Zira dünya kadar ahiret de mahlûktur. Zâhidin, Hâlık varken mahlûkla ilgilenmesi hoş bir şey değildir.⁷⁰

Tasavvuf yoluna intisâb eden bir müridin yağaneye gayesi Allah olmalıdır. Çünkü başka şeyleri düşünmek onu gerçek hedefinden saptırabilir. Bu da seyr ü sülûk sürecinde bir tikanıklık ve bereketsizlik meydana getirir.

3. Tevekkül: Tevekkülün kelime anlamı "güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme ve havâle etme"dir. Tasavvuf istilâhında ise "Allah'ın katında olanlara güvenme ve insanların ellerindekilerden ümidi kesmedir."⁷¹ Kuşeyrî'ye göre tevekkülün mahalli kalp olduğundan, zâhirde çalışmak, tedbir ve sebeplere tevessül etmek tevekküle zıt bir durum değildir.⁷²

Şeyh Kübrâ tevekkülü, "Tıpkı bir ölü gibi, Allah'a güvenerek bütün sebep ve tedbirlerden uzak kalmaktır" şeklinde tanımlamakta ve mahallinin "kalp olduğunu söylemektedir. Çünkü Yüce Allah "Kim Allah'a tevekkül ederse O, ona yeter" (Talâk, 65/2) buyurmaktadır.⁷³

Dünyaya rağbet, mal ve mevki elde etmek için sebeplere sarılmayı gerektirir. Sâlik, zühhdle birlikte bu rağbeti terk edince, tevekkül makamına geçmeyi hak eder, onun için burası kolay hâle gelir.⁷⁴ Aslında tevekkül, müridin yaptığı her işte kendisini değil Allah'ı görmesi, bütün bunların gerçek failinin ve müsebbibinin O olduğunu yakinen kavramasıdır. Eğer bu tarz bir düşünce kişinin kalbine yerleşmezse, benlik fikri onu seyrettiği yoldan alıkoyar.⁷⁵ Allah gerçek tevekkül sahibine her şekilde nimetini gönderir, onu mahrum bırakmaz. Bursevî'ye göre tevekkülün de merhaleleri mevcuttur. Tasavvufi terbiye görmüş bir kişiyle bu eğitimden geçmemiş birisinin tevekkülleri farklı olduğu gibi, tarîkata yeni girenle bu yolda epey mesafe katetmiş olanın tevekkülü de aynı olmayacaktır.⁷⁶

4. Kanâat: Kanâat, "azla yetinmek ve kısmete razı olmak" demektir. Hakikat ehlinin nazarında kanâat, nefsin alışık olduğu şeylerin bulunmaması durumunda sükût etmektir.⁷⁷

Necmeddin Kübrâ'ya göre kanâat, "Yaşamak için zarurî olan ihtiyaçların dışında kalan bütün nefsânî arzu ve hayvânî isteklerden ölü bir kimsenin uzak kaldığı gibi uzak durmak, yeme-içme ve mesken konusunda ısrafa kaçmamaktır."⁷⁸

Eğer tarîkattaki dervişler bu saydığımız hususlarda ağırlıklılık yaparlarsa kendilerine zarar verirler ve zühhd hayatları bozulur.⁷⁹ Kanâat, esas itibarıyla tevekkülün sonucunda ortaya çıkan ya da tevekkülün doğurduğu bir makamdır. Eğer kanâat var olanla yetinmekse ve gerçek varlık da Allah'sa, o zaman her şey O'ndan talep edilmelidir ve O'nun verdiğiyle de yetinilmelidir.⁸⁰

5. Uzlet: Uzlet, tıpkı bir ölü gibi, inzivâ ve halvet yoluyla halkla

68. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, ss. 282-283. Serrâc da "mübtedilerin, tahkik ehlinin ve istiğna ehlinin zühhdü" olmak üzere üç türlü zühdden bahsetmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 45-46.

69. Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz. Süleyman Uludağ, Derghâh Yay., İstanbul, 1992, s. 142.

70. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, ss. 47-48.

71. Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 78.

72. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 249.

73. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 49; Kübrâ, *İrşâdû't-Tâlibin*, vr. 143b.

74. Lârî, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr*, s. 47.

75. *Arâisü'l-Vüsûl*, vr. 4b.

76. İ. Hakkî Bursevî, *Şerhu'l-Usûli'l-Aşere*, s. 33. Serrâc da "mü'minlerin, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevekkülü" olmak üzere üç türlü tevekkülden söz etmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 5051.

77. Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 204.

78. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 51.

79. *Arâisü'l-Vüsûl*, vr. 4b.

80. Abdülgafûr Lârî, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr*, ss. 50-51.

beraber yaşamaktan yüz çevirmek demektir. Necmeddîn Kübrâ, uzlet ve halvet terimlerini aynı anlamda kullanmakta ve eserlerinden de bu uygulamayı tarikatının en önemli prensibi saydığı anlaşılmaktadır. Bunun için, usûlî'l-aşere içerisinde yer alan "halvet" ve "devamlı zikir" konusunu, bir sonraki kısımda detaylı bir şekilde işleyeceğiz.

6. Devamlı Zikir: Zikir, Allah'tan başka her şeyi unutarak sadece O'nu zikretmek demektir.

7. Teveccüh: "Yönelmek" anlamına gelen teveccüh tasavvufu, "Kalbin Hak'a boyun eğmesi ve her çeşit varlık ve olgunun süretinden arınmakla Allah'ı gözetmek" demektir.⁸¹ Teveccüh, özellikle Nakşibendiyye tarikatında önemli bir kavramdır. Nakşîlere göre, "Allah'a, kalbe, müridin şeyhine ve şeyhin müridine" olmak üzere dört çeşit teveccüh vardır.⁸²

Necmeddîn Kübrâ söz konusu teveccüh türlerinden sadece "Allah'a teveccüh" üzerinde durmakta ve onu "Kişinin tıpkı bir ölü gibi, Allah'tan başka herhangi bir varlığa çağırın her şeyden yüz çevirerek tüm benliğiyle O'na yönelmesidir" diye tanımlamaktadır.⁸³

Teveccüh, müridin kendi benliğinden sıyrılmasını gerektirir. Bu da zikirle ulaşılacak bir seviye olduğu için, teveccüh zikirden sonra gelmektedir.⁸⁴ Bu makâmdaki bir sâfînin gönlünde Allah'tan gayrı hiçbir matlûb, mahbûb ve maksûd yoktur. Hatta ona peygamberlerin makâmları arz edilse, onlara bile iltifat etmez. Bu mertebeye erişen için, Allah'ın dışında bir şeye yönelmek şirk-i hafîdir ve affedilmeyecek bir günahır.⁸⁵

Bu söylenenlerden anlaşılacağı üzere teveccüh yüce bir makâmıdır ve sorumluluğu da çok büyüktür; yoğun bir dikkat gerektirir. Bir anlık gaflet, kişinin bütün kazanımlarını yitirmesine yol açabilir. Cüneyd'in de dediği gibi: "Bir siddîk, binlerce sene Allah'a yönelip te-

veccüh etse, bir an için de O'ndan yüz çevirse, kaybettiği kazandığından daha büyüktür."⁸⁶

8- Sabır: "Tahammül ve dayanma" demek olan sabır tasavvufu, "Nefs-i itaatleri yerine getirmeye, emir ve yasaklara uymaya; bunun yanı sıra ruhu farklı belâlara karşı direnç göstermeye zorlamak" diye tanımlanmaktadır.⁸⁷ Kuşeyrî, kulun iradesi ile kazandığı şeylere gösterdiği sabır, iradesi dışında gerçekleşen şeylere gösterdiği sabır, Allah'ın emrini yerine getirmede gösterilen sabır ve nehyettiğinden uzak kalmada gösterilen sabır olmak üzere sabrın dört çeşidinden bahsetmektedir.⁸⁸

Şeyh Kübrâ sabrı, zühhd kavramıyla içiçe değerlendirmektedir. Onun nazarında sabır, tıpkı bir ölü gibi, mücâhede ile nefsin haz duyduğu şeylerden uzak kalmak demektir. Bu yolla nefsin alışkanlık hâline getirdiklerini ve istediklerini ona vermeden, örnek ve güzel bir yol üzerinde dosdoğru yürümesini teminde sebat göstermek gerekir.⁸⁹

Sabır, nefsin sapan ve saptıran yönlerini iyi bir şekilde algılayıp, onu mücâhede yoluyla hapsedmektir. Nefsin alıştığı ve arzuladığı şeyleri ona vermemektir. Nefs-i emmâreden, nefs-i mutmainne mertebesine ulaşabilmek için istikamet sahibi olmada sebat göstermek gerekmektedir. Bu ise zor ve sıkıntılı bir süreçtir.⁹⁰ Zaten tanımda geçen "mücâhede" kelimesi de bu durumun zorluğuna işaret etmektedir.⁹¹

86. Kübrâ, *Usûlî'l-Aşere*, s. 63. Attâr'ın *Tezkire*'sinde bu söz şu şekilde aktarılmakta ve yorumlanmaktadır: "Dürüst ve sâdık bir kişi, bir milyon yıl Allah'a yönelse ve sonra bir an Hak'tan yüz çevirse, bu bir an içinde kaybettiği, o binlerce yılda elde ettiğinden daha fazla olur. Cüneyd demek ister ki: Sözü edilen bir milyon yılda kazanılan, o bir anda kazanılabilir. Bunun başka bir açıklaması da şudur: O bir anda ilâhî huzurda bulunma saadetini kaybetmenin, Yüce Allah'tan yüz çevirmenin verdiği zarar öyle bir felâketkir ki binlerce yıllık taat ve huzurla o edep dışı hâl tamir edilemez." Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 409.

87. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 326.

88. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 266.

89. Kübrâ, *Usûlî'l-Aşere*, ss. 63-64.

90. *Arâisü'l-Vüsûl*, vr. 8b.

91. İ. Hakkı Bursevî, *Şerhu'l-Usûlî'l-Aşere*, s. 66.

81. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 165.

82. Bunlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, ss. 311-315.

83. Kübrâ, *Usûlî'l-Aşere*, s. 62.

84. Abdülğafûr Lârî, *Risâle Der Beyân-i Tarikat-i Şuttâr*, s. 67.

85. *Arâisü'l-Vüsûl*, vr. 8a.

9. **Murâkabe:** “Denetleme, gözetleme ve muhafaza” manasında ki murâkabe, kulun, Hakk’ın her hâlikârda kendisini denetlediğini ve kalbinde bulunan şeylere muttali olduğunu bilmesidir. Bu bilginin sürekli olması kul tarafından Rabbinde yönelen bir murâkabedir.⁹² Bunun yanı sıra murâkabenin, feyz beklemek manası da vardır.⁹³ Necmeddîn Kübrâ, eserinde murâkabeyi bu ikinci anlamıyla kullanmakta ve şöyle bir tanım yapmaktadır:

“Murâkabe, bir ölü gibi kulun bütün kuvvet ve hareketi bir tarafa bırakmasıdır. Bu makâmda olan sâlik, itaat ve amel-i sâlihle O’nun lûtfunu ister, ilâhî armağanları bekler. O’ndan başka bütün varlıklardan yüz çevirerek Allah’ın aşkının deryasına dalar. O’na kavuşmanın iştiağını duyar, nihayet O’nun huzurunda şevke gelip ağlar. Sadece O’na güvenir ve O’ndan yardım ister. Bunun sonucunda Allah ona bir nur gönderir, rahmet kapılarını açar ve azab kapılarını kapatır. Bu nur sayesinde riyazet ve mücâhedelerle yok edilemeyen nefis-i emmâre bir anda ortadan kalkar.”⁹⁴

Doğru bir murâkabenin neticesinde sâlikte peyda olan bu nurun “cezbe” olduğu şeklinde yorumlar da yapılmaktadır.⁹⁵ Cezbe ise kulu Hakk’a yaklaştıran ilâhî bir inâyetdir. Allah’ın cezbe sayesinde sâliki kendisine yaklaştırmaması, sülûk mertebelerini aşarken muhtaç olduğu her şeyi çaba göstermeden ona ihsân etmesiyle gerçekleşir.⁹⁶

92. Bkz. Serrâc, *el-Lûma’*, s. 53; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 272.

93. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 253. Murâkabe ile hayâ arasındaki fark nedir sorusuna Cüneyd şu cevabı vermiştir: “Murâkabe, gaybta olanı dört gözle beklemek; hayâ ise müşâhedede hazır olan Allah’tan sıkılmaktır.” Yine o bu hususta şöyle demiştir: “Murâkabenin hakikati nedir? Murâkabe öyle bir hâldir ki bu hâlde bulunan murâkabe ehli, gece baskınından korkup uyuyamayan kimselerin ruh hâlinde, olmasından korktukları şeyi dört gözle beklerler.” Bkz. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, ss. 409, 413.

94. Kübrâ, *Usûlü’l-Aşere*, ss. 64-66.

95. Bkz. Abdülgafûr Lârî, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr*, s. 80; *Arâisü’l-Vüsûl*, vr. 10a.

96. Bkz. Kaşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, s. 23; Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 185.

10. **Rızâ:** “Hoşnut ve memnun olmak” anlamına gelen bu kavram tasavvufta, “Allah’ın her türlü fiil ve takdiri karşısında kalbin sürûru ve O’ndan razı olması” demektir.⁹⁷ Hucvirî, “Allah’ın kulundan ve kulun Allah’tan rızası” olmak üzere rızanın iki türünden bahsetmekte ve Allah’ın rızasının daha önce geldiğini söylemektedir. Irak sûfîleri rızayı bir hâl, Hâris Muhâsibî ve Horasanlılar ise makâm kabul ederler.⁹⁸ Muhâsibî’ye göre rıza, “İlâhî irade hükmünün yerine getirirken kalbin huzur ve sükûn içinde olmasıdır.”⁹⁹

Necmeddîn Kübrâ’nın onlu sisteminde, tevbe ile başlayan merdivenin son basamağı rızadır. Rızâ, bir ölünün teslimiyeti gibi, nefsin rızasından ayrılarak, hiçbir ezeli hükmüne itiraz etmeden ve münâkaşaya girmeden, bütün işleri Hakk’ın ebedî tedbirine havâle etmektir.¹⁰⁰

Allah ile kul arasındaki en güzel huy, rıza ve teslimiyettir. Bu merhaledekiler açısından lütuf ve kahr aynı şeydir. İkisi de mahbûbdan kaynaklanmaktadır. Aradaki kayıt ve perdeler kalkınca her ikisinin de aynı olduğu fark edilmektedir.¹⁰¹ Bu makâmın ilâhî yardımla elde edildiği muhakkaktır. Fakat bunun için de ibadete devam, Hakk’ın emir ve nehiyelerine riayet şarttır. Çünkü bunları yerine getirmeyen ve ibadetin hakikatine eremeyen kişi kendisini Hakk’a teslim edemez.¹⁰²

Netice itibarıyla, bu süreci başarıyla tamamlayan sâlik, artık zulmânî vasıflarından kurtulmuş ve Rabbânî sıfatlarla bezenmiş kâmil bir insan hâline gelmiştir. O ölmeyen önce ölmüş ve gerçek hayata gözlerini açmıştır. Bu durum Cüneyd’in şu sözüyle birebir örtüşmektedir: “Tasavvuf, Hakk’ın seni senlikten öldürüp kendisiyle diriltmesidir.”¹⁰³ Necmeddîn Kübrâ’ya göre böyle bir kişiye Allah’ın cemalin-

97. Kaşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, s. 150; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 125.

98. Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 283-284; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 276; Kübrâ, *İrşâdû’t-Tâlibin*, vr. 146a.

99. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 152.

100. Kübrâ, *Usûlü’l-Aşere*, s. 68.

101. İ. Hakkî Bursevî, *Şerhu’l-Usûlü’l-Aşere*, ss. 79-80.

102. *Arâisü’l-Vüsûl*, vr. 10b.

103. Bu söz için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 368; Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 407.

den bir "nur" bahsedilmekte ve o da bu nur vasıtasıyla insanların halilerine vâkıf olmaktadır. Aslında bu nur onun kalp gözünün ve firâsetinin açılması anlamına gelmektedir.¹⁰⁴

4.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFİ EĞİTİM

Tasavvuf esas itibarıyla insanın ruhî-manevî ve ahlâkî yönlerinin eğitimiyle ilgilenen bir disiplindir. Buradaki amaç, insanoglunun yaratılıştan getirdiği ham ve aşırı taraflarını törpülemek ve onlara dengeli bir karakter kazandırmaktır. Bu işlemlerin hepsine birden "seyr ü sülûk" denmektedir. Bu eğitimin bir adı da "mücâhede ve riyâzet"¹⁰⁵

Biz bu başlık altında öncelikle Necmeddîn Kübrâ'nın "seyr ü sülûk" anlayışına ve bu sürece ilişkin belirlediği esaslara değinmek istiyoruz. Burada çizeceğimiz genel çerçevenin ardından seyr ü sülûk ya da mucâhedenin iki vazgeçilmez esası olan "halvet" ve "zikir" konularını ele alacağız. Çünkü Şeyh Kübrâ, bir müridin eğitimiyle ilgili zâhîrî ve bâtınî pek çok şart öne sürmüştü de, eserlerinde bu iki konuyu daha fazla ön plana çıkardığını görüyoruz. Onun sisteminde halvet ve zikirin yeri, bir hastanın tedavisinde öncelikle uygulanması gereken perhiz ve ilâca benzetilebilir. Bunun yanı sıra, Necmeddîn Kübrâ'nın seyr ü sülûk için belirlediği diğer şartların neredeyse hepsi halvet faaliyeti içinde yer almakta ve uygulanabilmektedir. Zâten Kübreviyye'nin halvet ağırlıklı bir tarikat olduğunu daha önce söylemiştik.

Sözünü ettiğimiz iki mevzuyu detaylı bir şekilde inceledikten sonra herhangi bir kişinin, bir mürşide intisâb edip tasavvufî eğitime başladığını, bir tarıkata bağlı olduğunu veya bu yolda belli bazı merhaleleri katettiğini sembolize eden "hırka"nın, Şeyh Kübrâ'nın düşünce sistemi ve eserlerindeki yerine ve arzettiği öneme değineceğiz.

104. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, ss. 68-69.

105. Bkz. M. Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Damla Yay., İstanbul, 2001, ss. 43-44.

4.3.1. Seyr ü Sülûk ve Esasları

"Seyr ü sülûk" terimi, birincisi "seyr", ikincisi "sülûk" olmak üzere iki kelimeden müteşekkildir. "Yürümek ve yolda gitmek" gibi anlamlara gelen seyr, tasavvuf dilinde, Hakk'a ulaşmak için yapılan manevî yolculuğu ifade eder. Kelime manası "seyr"le hemen hemen aynı olan sülûk ise "Allah'a vâsıl olmak için, kulun dünya ve mevkî sevgisinden, kin, kırs gibi kötü huylardan kendisini arındırıp ilim, hilm, rıza ve adalet gibi övülen vasıflarla donanması" demektir.¹⁰⁶ "Kalbin Hakk'a yönelmesi"¹⁰⁷ manasındaki sefer de seyr ve sülûk kavramlarıyla birlikte çokça kullanılır. O halde seyr ü sülûkü, "Hakk'a erişmek amacıyla bir rehberin öncülüğünde ve gözetiminde çıkılan manevî ve rûhânî yolculuk" şeklinde tanımlayabiliriz. "Seyyâr, sâir veya sâlik" denilen yolcunun amacı, nefsanî arzu ve isteklerini yok edip tam anlamıyla kâmil bir insan hâline gelmektir.¹⁰⁸

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, bütün insanlar bir seyr ü sülûk içerisindedir. Çünkü âdemoğlu Allah'ı bilmek için yaratılmıştır ve hayatını da bu gaye peşinde koşarak geçirmektedir.¹⁰⁹ O, Yüce Allah'ın insanlar için "iki yol" belirlediğini söylemektedir. Bunlardan biri "zarûfî", diğeri "ihtiyârî"dir. Zarûfî olan seyr, babanın sulbünden başlar, dünya, kabir ve mahşerde devam eder; nihayetinde cennet veya cehennemde son bulur. Bu, bütün insanları içine alan bir süreçtir.¹¹⁰

İhtiyârî seyr ise "rûhânî" ve "cismânî" diye ikiye ayrılır.¹¹¹ Cismânî olan, bir yerden başka bir yere gitmek demektir. Bu da dervişler için önemlidir ve geliş güzel değil, âdâbına göre yapılmalıdır. Fakat Necmeddîn Kübrâ'nın asıl üzerinde durmak istediği, rûhânî seferdir. Çünkü insan kalbi, Allah'tan uzaklaşmaktan kaynaklanan perdelerle kaplıdır. Bu perdelerin aşılabilmesi için bazı şeyleri yerine getir-

106. Tehânevî, *Keşşâf-ı Istılâhât-ı'l-Fünûn*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, I, 687; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 311.

107. Kâşânî, *Istılâhât-ı's-Sâfiyye*, s. 42.

108. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

109. Kübrâ, *Âdâb-ı's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, s. 18.

110. Kübrâ, *Âdâb-ı's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, s. 18.

111. Kübrâ, *Âdâb-ı's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, s. 19.

mek gerekmektedir. Bunlardan birincisi, küfür ve şirki terk edip Allah'a iman etmek; ikincisi, O'na itaat ve kulluk; üçüncüsü ise amel-i sâlihtir. Burada söz konusu edilen üç kaide, aslında herkesin kurtuluşu için şarttır. Dördüncü merhale ise, esmâü'l-hüsna ve Hakk'ın sıfatlarıyla yapılan manevî yolculuktur.¹¹² Bu yolculukta, herhangi bir mekândan başka bir mekâna hareket söz konusu değildir. Zira Yüce Allah, insana şah damarından daha yakındır. Buradaki yolculuktan kastedilen, kalbin müşâhadesine ve ilâhî sıfatların sâlikin kalbinde parlamasına engel olan perdelerin ortadan kaldırılmasıdır. Aslında bu, tam anlamıyla insanın yaratılış amacıdır.¹¹³

Tasavvufun seyr ü sülûk dediğimiz terbiye metodu işte burada başlamaktadır. İlk üç esası yerine getiren herhangi bir Müslüman, eğer bu yola niyetlenirse, takip etmesi zorunlu olan esaslar vardır. Zikredeceğimiz bu prensiplere uyulmadan vuslata erişmek imkân-sızdır.

Necmeddîn Kübrâ, bahsi geçen manevî yolculuk için onu zâhirî, onu da bâtinî olmak üzere yirmi esasa uyulmasını istemektedir. Esasların çoğunun *Usûlü'l-Aşere* ve *Risâle ile'l-Hâim*'dekilerle aynı olduğunu görmekteyiz. Şimdi şeyhin bizzat kendisinin iki ayrı başlık altında belirlediği bu prensipleri sıralayalım:

A. Manevî Yolculuğun Zahirî Esasları

1. Sâlik, sahip olduğu maddî şeyleri ve araçları terk etmeli, dünyevî bağımlılıklardan kendisini alıkoymalıdır.
2. Sâlik, insanlardan, özellikle de Allah'a yaklaşmaya engel olan herkesten uzaklaşmalı ve inzivaya çekilmelidir.
3. Sâlik, vücûdunun yedi organını Allah'a çirkin gelen şeylerden korumalıdır. Bu yedi uzuv şunlardır: Göz, kulak, dil, karın, ayak, el ve cinsel organ.

112. Kübrâ, *Âdabü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, ss. 19-21.

113. Kübrâ, *Âdabü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, s. 21.

4. Sâlikin nefesine karşı çıkması gereklidir. Yani yiyecek ve içecek, güzel giyinme, duygulara hitâb eden davranışlar ve iyi bir bineğe sahip olma gibi arzularında nefsin güçlerine karşı mücadele etmelidir.
5. Sâlik, Hakk'a vâsıl olmak için, kemali elde etme yolunda kendisine rehberlik yapmak üzere, yolun sırlarına vâkıf, kâmil ve hikmet sahibi bir şeyh aramalıdır; Zira o, her tarafını dert, illet ve rahatsızlıkların kuşattığı bir hasta gibidir.
6. Sâlik kendisini dua ve niyazlarla, zikirlerle, nafile ibadetlerle meşgul etmemeli; zikrin tek bir çeşidine kendisini vermeli ve farz veya sünnet bütün namazlarını kılmalıdır.
7. Sâlik, devamlı oruçlu olmalıdır.
8. Sâlik, beden temizliğine dikkat etmelidir.
9. Sâlik, geceleri uyanık kalmalıdır.
10. Sâlik, rızkını helâl yollardan sağlamak için elinden geleni yapmalıdır.¹¹⁴

B. Manevî Yolculuğun Bâtînî Esasları

1. Nefsi gözetlemek. Yani sâlik her zaman kalbini teyakkuz hâlinde tutmalıdır.
2. Allah'ın huzurunda tevazu, fakr ve alçak gönüllülük içinde olmak.
3. Darlık ve genişlik, rahatlık ve felâket anlarında Allah'ın huzurunda tevbe ve inâbe¹¹⁵ hâlinde bulunmak.

114. Kübrâ, *Âdabü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, ss. 21-23.

115. Necmeddîn Kübrâ burada sadece tevbe ve inâbeden söz etmektedir. Fakat tasavvuf tarihinde bu konuda değişik tasniflerin yapıldığı bilinmektedir. Meselâ Hucvirî tevbenin üç makamından bahsetmektedir. Bunlar tevbe, evbe ve inâbe şeklinde sıralanmaktadır. Tevbe ceza korkusudur, inâbe sevap talep etmektir, evbe de emre riayettir. Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 430. Kuşeyrî de bu üçlü sınıflandırmayı Ebû Ali Dekkâk'a at-

4. Yüce Allah'ın emrine teslim olmak.
5. Rıza.
6. Devamlı hüzn.
7. Yüce Allah hakkında hüsn-i zan beslemek.
8. Kişinin kendisini Allah'ın mekrinin dışında düşünmemesi.
9. Muhabbet.
10. Herhangi birinin dilek ve ihtiyarına güvenmeyi terk ederek, Kâdir-i Mutlak olan Allah'a itimat etmek.¹¹⁶

Necmeddîn Kübrâ, *Fevâih*'in hemen başında ağıyar adını verdiği üç şeyden bahsetmektedir. Bunlar vücut, nefis ve şeytandır. Şeyhin bütün amacı insanı, bu üçlünün meydana getirdiği karanlıktan çıkarıp, onun Allah'ın nûrunu müşâhede edebilmesini sağlamaktır. Yani onu bir nevi nur insanı hâline getirmektir. Bunun için de mücâhede gereklidir. Mücâhede ise üç yolla yapılır:

1. Gıdaların yavaş yavaş, vücudu alıştıra alıştıra azaltılması.
2. İrade ve ihtiyârı terk etmek.
3. Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolunun esasları olan sekiz şartı yerine getirmektir ki, bu şartlar şöyle sıralanabilir: Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek, devamlı şeyh-

fetmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 190. İbn Atâ ise *inâbe* ve *isticâbe* diye iki türlü tevbe olduğunu söylemektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 191. Bunun yanı sıra bazı mutasavvıflar tevbenin avam, havâs ve havâssu'l-havâsa göre farklı anlamlar ifade ettiğini söylemişlerdir. Herevî, *Menâzil* adlı eserinde tasavvufî makamları bu şekilde açıklamaktadır. Bkz. Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, ss. 26-30. Zünnûn'a göre avâmın tevbesi günahant, havâsın tevbesi gaflettendir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 190; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 435.

116. Kübrâ, *Adâbü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, ss. 23-26. Nüreddin İşerâyîni, Alâüddevle-i Simnânî ve Azîz Nesefî gibi sonraki dönem bazı Kübrevî şeyhlerinin seyr ü sülûk hakkında söyledikleri incelendiğinde, Necmeddîn Kübrâ ile aralarında benzerlikler bulunduğu görülecektir. Bu hususta daha geniş bilgi için bkz. Leonard Lewisohn, "The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism", ss. 364-379.

le kalbî rabıta ve bağılılık hâlinde olmak, devamlı sûrette havâtır defetmek ve Allah'tan gelen hiçbir şeye itiraz etmemek.¹¹⁷

Şeyh Kübrâ'nın *Fevâih*'te sıralamakla yetindiği bu esasları, *Risâle ile'l-Hâim*'de ayrıntılı bir şekilde işlediği görülmektedir. O, *Risâle ile'l-Hâim*'i sülûk yoluna yeni adım atanlar, yani mübedtiler için yazmıştır. Burada şeyh iç ve dış temizlik için on prensip tayin etmiştir. On prensibin ilk sekizi, Cüneyd'in sekiz şartı iken; son ikisini bizzat kendisi belirlemiştir: Bunlar, ancak mecburiyet hâlinde uyumak ve yeme-içmede orta yolu izlemektir.¹¹⁸

4.3.2. Halvet

"Uzlet, inziva, yalnızlık, tek başına yaşamak, topluma karışmak" gibi anlamlara gelen "halvet" tasavvufta, "ne bir meleğin ne de diğer herhangi bir kimsenin bulunduğu bir hâlde ve yerde Hak ile manen konuşmak, mâsivâdan ilgiyi kesip tamamen Allah'a yönelmek ve kendini ibadete vermek" şeklinde tanımlanmaktadır. Şeyhin müridini, genellikle kırk günlük bir süre için çeşitli zikir ve ibadetleri yapmak üzere küçük, dar ve karanlık bir odaya koyması halvet diye isimlendirilir.¹¹⁹

Halvet, Necmeddîn Kübrâ'nın çok önem verdiği ve çeşitli risalelerinde sıkça vurguladığı bir kavramdır. Ona göre seyr ü sülûk ya da mücâhedenin en önemli esası halvetir. Onun düşüncesinde, uzlet ve inziva terimleri de halvetle eşanlamlıdır.¹²⁰ Şeyh Kübrâ, seyr ü sülûk

117. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 93-94.

118. Bkz. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, ss. 73-90.

119. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 234; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 113; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 156; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s. 321; Süleyman Uludağ, "Halvet", *DİA*, XV, 386-387.

120. Fakat Kuşeyrî halvetle uzletin arasını ayırıyor gibidir. Zira o, halveti safvet ehlinin sıfatı, uzleti de vuslat ehlinin emaresi şeklinde görmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 197.

sürecinde vazgeçilmez bir yeri olan halveti açıklamaya başlarken, öncelikle onun İslâm ve tasavvufdaki dayanaklarına değinmektedir. Çeşitli ayet ve hadisler zikretmekte; ashâb, tâbiîn, önde gelen zâhid ve sûfilerden bu konuyla ilgili sözler nakletmektedir. Bunlara bazı örnekler vermemiz gerekirse:

Allah şöyle buyurmuştur: “Rabbini ismini zikret ve tüm benliğini O’na yönel.” (Müzzemmil, 73/8). Hz. Peygamber de “Dilini koru, evine sığın ve hatalarına gözyaşı dök”¹²¹, “Müslümanların savmaları evleridir”¹²² ve “Selâmet, uzlettedir”¹²³ gibi hadislerinde defalarca halktan uzak durmanın ve yalnızlığın ehemmiyetine dikkatleri çekmiştir.¹²⁴ Yine halvet hayatı, Rasûlullah’a daha peygamberlik gelmeden önce sevdirmiştir. O yıllarda Hz. Muhammed, sayılı gün ve gecelerde Hira dağına çıkmış, ibadet ve tefekkür etmiştir. Bu sayede nübüvvetten on beş sene önce Allah’ın nûrunu görebilmiştir.¹²⁵ Hz. Ömer, “İnsanlardan kaçıp Allah’a sığın”¹²⁶; İbn Sîrîn (ö. 110/729) “Uzlet, ibadettir” ve Süf-yân es-Sevrî (ö. 161/777) de “İnsan için içine gireceği bir hücreden daha hayırlı bir şey yoktur” diyerek, halvet ve inzivanın önemini vurgulamışlardır.¹²⁶

Halvetin Kur’ân ve Sünnet kaynaklı bir uygulama olduğuna değindikten sonra, Şeyh Kübrâ’nın farklı eserlerinde değişik vechelerine değindiği bu kavramı, daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde sunmaya çalışacağız. Bunun için şöyle bir sıranın takip edilmesi kanâatimizce uygun olacaktır.

A. Halvet Niçin Gereklidir?

Necmeddîn Kübrâ’nın şeyhlerinden biri olan Ammâr-ı Yâsir el-Bidîsî, sülûkün Allah’a doğru sürekli seyr etmek olduğunu; seyrin hâller ve makamlar vasıtasıyla kalplerin terakkisi anlamına geldiğini; terakki için tathîrin gerektiğini, inkitâ’ olmadan tathîrin gerçekleşmeyeceğini ve inkitâ’ın da halvetten ibaret olduğunu belirterek, bütün bir sülûk hayatının temelini halvete dayandığını güzel bir şekilde açıklamaktadır.¹²⁷

Şeyhinin bu sözlerinden ilhâm alan Kübrâ’ya göre de, halkla beraber olmak bir zehirdir, onun tiryâkı ise halvettir. İnsanlarla birlikte yaşamının birtakım zorlukları, meşguliyetleri ve kötülükleri vardır. Nefs, oyun, eğlence ve halkla ünsiyet içinde bulunmaktan çok zevk alır. Halvete giren kimse ise nefesine engel olur, duyu organlarını hapseder ve faaliyetten alıkoyar. Bu durum kalbin açılışı için şarttır. Yani kişi halvet yoluyla nefisini insanlardan uzak tutar ve isteklerini yerine getirmese, nefis zayıf düşer, delil ve burhanları yok olur. Bunların sona ermesiyle kalbin burhanı zuhûr eder ve gayb nuru ile aydınlanır.¹²⁸

Günlük hayat içerisinde, insanın kötü şeylere karşı meyli duyularla, öncelikle de bakmak veya işitmekle başlar. Daha sonra kişi, organları vasıtasıyla bunları işler, günaha girer ve böylece iç dünyasına zarar verir. İşte bu durumun önüne geçmenin tek yolu halvettir. Halvet, aslında doktorun herhangi bir hastayı iyileştirmek için önerdiği perhize benzetilebilir. Zira perhiz her ilâcın başıdır. Öncelikle hastayı, hastalığı meydana getiren zararlı unsurlardan ve ortamdan uzak tutmak gerekir ki tedaviye başlanabilsin. Tabii ki iş burada da bitmez. Bir sonraki aşama hastanın içine yönelinmesi, oradaki zararlı unsurların çıkarılması, derûnun saflaştırılmasıdır ve bu da zikirle gerçekleştirilebilir.¹²⁹

127. Ammâr-ı Yâsir, *Behcetü’t-Tâife*, s. 84. Yine o halveti kalbin oruç tutması, celveti de iftar etmesine benzetmektedir. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, *Savmü’l-Kalb*, s. 30.

128. Kübrâ, *Risâle ile’l-Hâim*, s. 76.

129. Kübrâ, *Usûlü’l-Aşere*, s. 56.

121. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, tahk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mek-tebetü’l-Ülûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, XVII, 271.

122. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Mek-tebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409, VII, 198.

123. Aclûnî, *Kesfü’l-Hafâ*, tahk. Ahmed el-Kalâş, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985, I, 551.

124. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 76a.

125. Kübrâ, *Risâle ile’l-Hâim*, s. 76. Bu konuda, Şeyh Kübrâ’ya delil olan bir hadis için bkz. Buhârî, *Bed’ü’l-Vahy*, 3.

126. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 76a.

B. Halvetin Asgarî Şartları Nelerdir?

1. Sahih bir itikada sahip olmak: Bu şartla kastedilen, kişinin Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ba'se, cennet ve cehennem, va'd ve va'ide iman etmesidir. Bunun yanı sıra onun Ehl-i Beyt'i sevmesi ve onları, Rasûlullah'tan sonra insanların en faziletli olarak kabul etmesi gerekmektedir.¹³⁰
2. Kâmil bir şeyhe bağlanmak: Şeyh, hak bir yola sülûk eden, bu yoldaki zararlı, korkulu ve tehlikeli hususları tanıdıktan sonra, vakt, menzil, hâl ve makamlar konusunda müridi bilgi sahibi yapmak sûretiyle onu irşâd eden kimsedir. Şeyh, tarikat ve yol arkadaşısıdır.¹³¹

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, tarikatta sülûk etmeyen, gayb âlemindeki iyi ve kötü şeyleri görmeyen, heybet, ölüm ve fenânın büyük tarruzlarına göğüs germeyen kimsenin şeyh olması ve insanları bu konuda terbiye etmesi asla doğru değildir.¹³² Yani şeyhlik yapabilmek için velâyet derecesine ulaşmak gereklidir. Vefînin de, "Allah tarafından mahfuz olması, Allah'ın çeşitli lütuflarıyla onu talep etmesi ve araması, duasının kabul edilmesi ve kendisine ism-i a'zâmın verilmiş olması"¹³³ gibi birtakım âlâmetleri vardır.

Öyle velîler de vardır ki Allah onları kendisine cezbederek yakın derecelerine eriştirir. Bunlara tasavvuf dilinde "mezcûb" denilmektedir.¹³⁴ Bu şahısların irşad faaliyetinde bulunmaları imkânsızdır. Aslın-

da mezcûb, maksuda ulaşmış bir kimsedir; fakat maksuda giden yolu bilmemektedir. Dolayısıyla onun şeyhliği ve müridliği söz konusu olamaz. Çünkü şeyhlik yol bekçiliği ve yol göstericiliğidir.¹³⁵

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, gerek halvette gerekse tarikat hayatının diğer aşamalarında şeyh çok önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Ona kalbini rabt edemeyen sâlikin başarılı olması mümkün değildir. Şeyh, ölüyü yıkayan gassâl gibidir.¹³⁶ Dolayısıyla müridin, şeyhin huzurundaki durumu, gassalın elindeki meyit gibidir. Şeyh, velîlik suyu ile müridin vücudundaki kirleri ve ona sonradan bulmuş pislikleri temizler.¹³⁷ Yine şeyh, sâlikin tecrübe ettiği çeşitli vâkiaları, mü-

dayette cezbe hâlinde olan, ardından sülûke başlayan. Bunlardan ilk ikisi irşâda ehil değildir. Diğer ikisi ise müridlik yapabilir. Bkz. Sühreverdi, *Avârîfû'l-Ma'ârif*, ss. 109-112. Mezcûbla ilgili olarak ayrıca bkz. Câmî, *Nefehât*, ss. 79-80.

135. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 159; Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 88.

136. Bâyezîd-i Bistâmî de, tasavvufta şeyhin ne kadar gerekli olduğunu şu sözle ortaya koymaktadır: "Üstadı bulunmayan imamı şeytandır." Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 483; Sühreverdi, *Avârîfû'l-Ma'ârif*, s. 119. Tasavvuf hareketinin ilk dönemlerinden itibaren şeyh-mürîd ilişkisi çok önem arz etmiştir. Bu hususta bkz. İdris Türk, *Tarikatler Öncesi Dönemde Mürid-Mürîd İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dan: Himmet Konur, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002. İbn Haldun *Şifâû's-Sâil* adlı eserinde "takvâ, istikâmet, keşf ve itlâ" olmak üzere üç çeşit mücâhededden bahsetmektedir. Verâ' ile hâsıl olan takvâ mücâhede- sinde bir şeyhe tâbi olma zarûretiyi yoktur. Peygamberlerin huyları ve Kur'an'ın ahlâkî ile ahlâklanmak demek olan istikâmet mücâhede- sinde muallim bir şeyhe ihtiyaç vardır. Çünkü nefsin huylarını bilmek, kalbin gizlice renkten renge girişini kavramak güçtür, tedavi yollarını ve çarele- rini bulmak zordur. Bununla beraber bu mücâhede de mükellef için farz- ı ayn değildir. O halde bu nevî mücâhede sahibi için şeyh aramak, tecrü- be ile bu yolun hastalıklarını bilen birine uymak gayet lüzumlu ve çok fayd- alıdır. Fakat bu çok lüzumlu ve faydalı kaydı, farz veya zarûret hâline ulaşmaz. Keşf ve müşâhade mücâhede- sine gelince, bunda hicabların kalk- ması, rûhânî âleme, arz ve semâvâtın melekûtuna vâkıf olmak istendiği için şeyhe ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç farz ve zarûret derecesindedir. Çünkü burada başka türlü hareket mümkün değildir. Bkz. İbn Haldun, *Şifâû's-Sâ- il (Tasavvufun Mahiyeti)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, ss. 174-177.

137. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 54.

130. Kübrâ, *Minhâcû's-Sâlikin*, s. 148.

131. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 87.

132. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 159.

133. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 153-154.

134. Cezbeli, cezbe-ye tutulan gibi anımlara gelen mezcûb, tasavvufta Hakk'ın kendisine dost edindiği, üns makamı için seçtiği ve kudsiyet suyuyla temizlediği velidir. Bundan dolayı o kişi, bütün manevî makamları ve mertebeleri hiçbir külfete girmeden aşabilmektedir. Bkz. Kâşânî, *Is-tilâhâtû's-Sâfiyye*, s. 88; Cürçânî, s. 231. Sühreverdi dört çeşit sâlikten bahsetmektedir. 1. Mücerred sâlik: Cezbesiz sülûk eden. 2. Mücerred mezcûb: Sadece cezbe halinde olan ve böylece kalan. 3. Sâlik-i mezcûb: Önce sülûke başlayıp ardından cezbe-ye nail olan. 4. Mezcûb-i sâlik: Bi-

şâhadeleri, renkleri, sesleri ve havâtırı yorumlama ve ona rehberlik etme hususunda tek yetkili kişidir.

Şeyh Kübrâ bu konuyla ilgili, mürşidi Ammâr-ı Yâsir'le yaşadığı bir hâdiseden bahsetmektedir. Anlatığına göre bir gün o, halvette yalnız başına zikirle meşgul iken şeytan gelir. Onun halvet ve zikir hayatını karıştırıp bozmak için hile ve tuzaklarını arttırır. Bu esnada kalbine “*Hıyelü'l-Merid 'ale'l-Mürid*” ismiyle bir kitap yazmak hâtırı gelir. Kendi kendine “Şeyhim izin vermeden böyle bir eser yazmam doğru olmaz” der ve bu meseleyi ona danışır. Şeyhi Ammâr ona, bu hâtırın şeytanın işi olduğunu, bununla onu kitap yazmakla meşgul edip Hakk'ı zikirden alkoymayı amaçladığını söyler. Sonuçta o, kendine gelir ve bu işten vazgeçer.¹³⁸

Şeyh kendisine intisâb eden müridin kabiliyetlerini iyi ölçüp biçmeli ve onu ne zaman halvete sokacağına karar vermelidir. Necmeddin Kübrâ'ya göre, sâlik, arkadaşlarını veya eski alışkanlıklarını özler ve halvetten çıkarsa, bu, şeyhin kusurlu ve zayıf oluşundandır. Çünkü müridi, cezbeden şeylerle olan ilişkisini kesmeden halvete sokmuştur.¹³⁹

3. Kalben hazır bulunma: Halvete girecek kişinin, öncelikle kalbini dünyevî ve uhrevî beklentilerden uzaklaştırması, sadece Hakk'ın rızasını kazanmaya yönelmesi, zâhirini tevbe ile günah kirlerinden temizlemesi, insanlara zarar vermişse onlardan helâllik dilemesi gereklidir. Eğer birtakım ihtiyaçları varsa, zihnini Allah'ın dışında herhangi bir şeyle meşgul etmek için bunları halvete girmeden önce gidermelidir. Aynı zamanda o, halvette kalacağı süre zarfında kendisine yetecek kadar yiyecek ve içeceği de yanına almalıdır.¹⁴⁰

C. Halvet Mekâmı Nasıl Seçilir?

Şeyh Kübrâ'ya göre mürid, camiye yakın ama halktan uzak veya kendisine cuma namazının farz olmayacağı bir yer seçmelidir. Bura-

nın dar, güneş ışığının ve gündüz aydınlığının girmedığı bir yer olması lâzımdır.¹⁴¹

D. Halvet Âdâbı Nedir? Halvette Neler Yapılmalıdır?

Halvete giren kişi öncelikle bağdaş kurarak, böyle yapamıyorsa teşehhüddeki gibi, eğer bu da mümkün değilse, ayaklarını toplayıp elbisesinin içine alarak oturmalıdır.¹⁴² Gündüz ve gece, gizli ve açık hiç durmadan zikirle meşgul olmalıdır. Böylece onun kalbi dilinden, dili de kalbinden etkilenmeye başlar. Müridin, kendisine manevî terbiye veren mürşidine karşı yaptığı hizmetler uzlet hayatının içindedir, halkla münasebet sayılmaz. Sâlik, halvetteyken kendi isteğiyle uyumaz, herhangi bir şey için ağlamaz ve ondan etkilenmez, yalnızca farz ve sünnet namazlarını kılar; aklına kerâmet ve mevhibe türü şeyler getirmemeye büyük gayret sarfeder. Halvetinden ve hizmetinden kendi adına bir pay çıkarmaz; kötü olan havâtırı başından defeder.¹⁴³

Her şeyi bırakıp Allah'a yönelen ve halvete giren müridin, bu sürette büyük zorluklarla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü o, vehm ve müşâhede ile, eski arkadaşlarının, alışkanlıklarının ve şeytanın kendisini çağırdıklarını, yeniden oyun ve eğlenceye davet ettiklerini görmektedir. Eğer iradesi kuvvetli ise bunlara karşı koymakta, zayıfsa halvetten çıkabilmektedir. Bu durum defalarca tekrar da edebilir. Fakat burada azim ve kararlılık çok önemlidir. Kişi halvetaneyi kabri, üzerindeki de kefeni gibi görmelidir. Bununla ilgili Necmeddin Kübrâ'nın bir hatırasını nakletmek, konunun daha rahat anlaşılmasını sağlayacaktır:

“Halvete ilk girdiğim zaman içimde bir nevi riyâ ve şöhrat duygusu, bu tarikatı minberlerden insanlara anlatma ve aktarma arzusu vardı. Onlardan biri değilim, ama yine de onlardan sayılmakta idim. Sonra anlayabildiğim kadarıyla, “Bu yol doğrudur”

138. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 102-103.

139. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 136.

140. Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikin*, ss. 146-147.

141. Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikin*, ss. 146-147; Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 76.

142. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 16b.

143. Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikin*, ss. 146-147.

diye bende bir keşif meydana geldi. Fakat halvetin temeli bozuktu. Çünkü gayem sahih ve niyetim sâdik değildi. Halvetin dışında bir miktar kitaplarım vardı, onları düşünür dururdum. Bu kitaplar on bir kere beni halvetten çıkardı ve halvet darbesinin acısından zâil oluncaya kadar halvetin dışında kaldım. Sonra tekrar halvete girmek istedim. O zaman kendi kendime şöyle dedim: “Şayet halvete daha önce girdiğim gibi girersem, yine çıkardığım gibi çıkarılırım. Fakat girilen yere sâdık ile girmeliyim ki, oradan sâdık ile çıkabileyim. Bunun üzerine niyetimi saf ve samimi hâle getirdim. Ruhumu ele aldım ve kendi kendime, “İşte o budur, al onu!” dedim. Kitaplarımı vakfettim, elbiselerimi hediye ettim. Paralarımı dağıttım. Dünyayı arkama itip, kıyameti önüme getirdim.¹⁴⁴ İnsanlar hakkımda, “Perişan ve zelif oldu; boyun eğdi veya aklını yitirdi; olacağı buydu zâten” desinler diye ar ve namus elbisesini çıkardım. Kendimi şeyhin önünde neteşir tahtasındaki ölü gibi hissettirdim. Şöyle dedim: “Şimdi kabre gireceğim ve kıyamet kopmadan oradan çıkamayacağım. Nihayet geriye kalan üzerimdeki bu elbise kefenimdir. Şayet halvetten çıkmak için aklıma bir şeyler gelir ve bunlar da kuvvetlenirse, insanların yanına çıplak çıkmaktan hayâ edip çıkmamak için, şu üzerimdeki elbiseyi yırtar parça parça ederim. O zaman sadece halvetanenin duvarları benim için elbise vazifesi görür. Bütün bunlar kurtuluşa yönelik ağır şevkimin neticesidir.”

144. Necmeddin Kübrâ'nın burada sergilediği tavrı, tasavvuf tarihindeki bazı büyük şâfiilerde de görmek mümkündür. Bunların en başta geleni Gazzâlî'dir. O, tasavvufu kitaplardan öğrendikten sonra, bu yolun ancak hâl ve yaşantıyla kavranabileceğini görmüş ve sahip olduğu her şeyi terk etmeye karar vermiştir. Fakat bu süreçte o, zihninde birçok gidiş-gelişler yaşamış; kitapları, hocalığı, şânı ve malı-mülkü onu uzun süre oyalamıştır. Gazzâlî sonunda çocuk-çocuğuna yetecek kadarı dışında bütün malını dağıtıp Bağdat'tan ayrılmış ve zühud hayatı yaşamaya başlamıştır. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)*, çev. Yahya Pakiş, Umran Yay., İstanbul, 1996, ss. 83-92. Yine İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534)'nin de manevî bir kriz dönemi yaşadığını biliyoruz. O, bu esnada hatırı sayılır miktardaki servetini, nesi var nesi yok hepsini Hak yoluna feda olsun diyerek hibe etmiştir. Onun bu sıkıntılı hâli, kendisine bir müridşif bulunca kadar sürmüştür. Bkz. Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, ss. 107-108.

İşte bu düşüncelerle girdiğim halvetten, şeyhimin izni olmadan çıkmadım. Şeyhim Ammâr bana şöyle demişti: “Halvete girdiğin zaman sakın nefsinle konuşma. Kırk günlük halveti tamamlayınca kadar buna uy. Nefsiyle konuşan kimse daha ilk günden halvetten çıkarılır. Eğer kişi konuşacaksa nefesine şöyle desin: “Burası kıyamet gününe kadar senin kabridir. Bunu iyi bil!” Sonra sözüne şunu ekledi: “Bu çok ince bir noktadır ve bununla ancak Hakk’a ulaşanlar ikaz olunur.”¹⁴⁵

Şeyh Kübrâ, Cüneyd-i Bağdâdî'den ilhâm alarak “devamlı halvet” ilkesini benimsemiş bir mutasavvıftır. O, halveti “sûrî ve manevî” şeklinde ikiye ayırmaktadır.¹⁴⁶ Yukarıdan beri şeklini ve özelliklerini aktardığımız halvet, sûrî halvetir. Bunun belirli bir zamanı vardır ve tarîkata yeni katılmış müridin olgunlaşması için şarttır. Devamlı halvet prensibi ise ancak sûrî halvet merhalesinin katedilip manevî halvet basamağına geçilmesiyle mümkündür. Peki bu nasıl olacaktır?

Halvete giren sâlik mücâhededine azimle devam eder ve Allah da kendisine yardım bahşederse, onun halveti sıhhatli hâle gelir. Böylece o da halvete ısınır. O zaman halvetin dışındaki şeylerden sıkılmaya başlar; Allah'ı zikretmekle meşgul olur. Daima zikir ve halvetle ünsiyet eder. Nihayet diğer ilgi ve bağlantılarıyla olan ilişkisini tamamen keser; sadece Hak ile dost olur. Sûrî halvet meydanının sonu işte tam burasıdır. Bundan sonra manevî halvet başlamaktadır. Bu süreçte sâlik, şek-

145. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 136-137.

146. Necmeddin Kübrâ bu ayrımı muhtemelen şeyhi Ammâr-ı Yâsir'den almıştır. Çünkü Ammâr, halveti “halvetün bi'l-kâlib ve halvetün bi'l-kalb” olmak üzere ikiye ayırmakta ve birincisi olmadan ikincisinin gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, *Behcetü't-Tâife*, s. 84. Kâşânî'nin halvet tanımında bu ayrım açıkça hissedilmektedir. O halveti şöyle açıklamaktadır: “Hak ile gizlice konuşmak. Bu konuşmada ne bir melek ne de insan vardır. Meşhur halvet ise bu manaya ulaşmayı sağlayan bir sûrettir.” Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 234. Hâlidî Nakşîlerî'nde de “zâhiri halvet ve bâtinî halvet” ayrımından bahsedilmektedir. Bu da Necmeddin Kübrâ'nın “sûrî ve manevî” taksimine aynen uymaktadır. Bkz. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, çev. Ali Hüsnüoğlu, Erkam Yay., İstanbul, 1995, s. 225.

len halk ve ağıyar ile beraber olur, fakat kalben âriflerle birliktedir.¹⁴⁷

E. Halvetin Faydaları Nelerdir?

Necmeddin Kübrâ'nın, *Risâle ile'l-Hâim* adlı eserini yine kendisi-
nin, bilinmeyen bir tarihte *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcidi ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcidi* ismiyle Farsça'ya çevirdiğini daha önce zikretmiştik.
İşte burada o, halvetin on üç tane faydasından bahsetmektedir. Bun-
ları şöyle sıralayabiliriz:

1. Halvet, gözü şehveti artıracak şeylere bakmaktan korur.
2. Ayağı harama gitmekten alıkoymaz.
3. Eli harama uzanmaktan men eder.
4. Kulağı haram şeyleri dinlemekten muhafaza eder.
5. Nefs köpeğini¹⁴⁸ bağlar ve hapseder.
6. Zâhiri duyu organları hapsedildiğinde, gayb kapıları açılma-
ya başlar.
7. Kişiyi halkın azarından uzak tutar.

147. Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 137. Necmeddin Kübrâ'nın bu tasnifindeki manevî halvet, Nakşibendiyye tarikatının on bir esası arasında yer alan "hal-
vet der-encümen" ilkesiyle bağdaşmaktadır. Toplum içinde yalnızlık anlamına
gelen bu terim, süfînin bir köşeye çekilmeyip halk arasına karışmasını;
ancak beden böyle iken, kalben onlardan ayrı, yalnız ve Allah ile birlikte
olmasını ifade etmektedir. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 336;
Süleyman Uludağ, "Halvet Der-Encümen", *DİA*, XV, 387-388.

148. Tasavvufta nefis için çeşitli metaforlar kullanılmıştır. Bunların en başta ge-
leni köpek/kelb/it benzetmesidir. Köprü huyların kaynağı olan ve insanı hep
pislik ve mezbelelik yerlere sürükleyerek devamlı dünyalık peşinde koştur-
an nefis köpeğidir. O, dünyalık elde etmek için sağa sola havlamaktan, sal-
dırmaktan başka bir şey yapmaz. Aynen köpekte olduğu gibi, nefis de iste-
diği kendisine verilmezse etrafına zararlı hâle gelir. İnsana zarar vermemesi
için nefis itini sürekli bağlı tutmak gerekir. Onu bağlayacak en sağlam ip
ise, kâmil bir şeyhe intisâb etmektir. Bunun yanı sıra nefis için deccal, dev,
düşman/hasım, ipekböceği, kurt, kaplan, arslan, mekkâre, şeytan, put, yı-
lan ve ejderha gibi semboller de kullanılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi
için bkz. Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzi-i Mîsrî'ye Türk Tasavvuf
Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van, 2005, ss. 219-228.

8. Selâmete iletir ki, selâmet, uzlettedir.
9. Kişinin rûhânîler gibi olmasını sağlar ki, onlar halkı görmezler.
10. Gönülün cem'iyyetini sağlar.
11. Gönülden tefrikayı atar.
12. Kişiyi, Rahmân'ın arşının gölgesinde gölgelenme derecesini
kazandırır.
13. Dünya'nukûsu ile ehl-i dünyanın alıp-verme gibi muâmelele-
rini gönülün aynasından¹⁴⁹ uzaklaştırır.¹⁵⁰

149. Tasavvuf tarihinde çokça kullanılan metaforlardan biri de aynadır. İbnü'l-
Arabî, Tanrı-âlem ilişkisi ve insanın fiilleri başta olmak üzere, insan-ı kâ-
mil, berzah, hayâl, amâ ve kalp gibi tasavvufî kavramları açıklatırken bu
sembolizme başvurmuştur. Mutasavvıflara göre kalp, fitraten parlak ve tem-
mizdir. Ancak zamanla dünyevî muâmelelerden kaynaklanan kir-pas gibi
şeyler kalbin üzerine düşerek onun yansıtıcılık özelliğine hâlel getirir. Bu
yönden kalp bir aynaya benzetilmektedir. Nitekim aynanın üzerinde toz
ve lekeler birikince, yansıtma görevini tam manasıyla ifa edemez; yani
karşısındaki kişinin suretini net bir biçimde yansıtamaz. Bu durumda ya-
pılması gereken aynanın yüzeyini temizlemektir. Kalp aynasını temizleme-
nin yolu da halvet ve zikir gibi tasavvufî uygulamalardır. Bu konuda ayrı-
ntılı bilgi için bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İs-
tanbul, 2007, ss. 117-178; Mustafa Tahrâli, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı
İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve
Şerhi* içinde, haz. M. Tahrâli-S. Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1989, II, 33-34. Mevlânâ, *Mesnevî*'de kalp
temizliğinin ne kadar önemli olduğunu anlatmak için Çinli ressamlarla
Rum ressamları arasında geçen sembolik bir hikâye anlatır. Bu hikâyede,
duvarı cilalayıp yarışmayı kazananlar Rum ressamları, yani süflilerdir.
Mevlânâ hikâyenin sonunda, onların ezberlenecek derslerinin, kitapları-
nın olmadığını, ama gönüllerini adamakıllı cilâladıklarını; hırstan, hasis-
likten ve kinden arındıklarını söylemektedir. O aynanın saflığı, berrak-
lığı gönülün vasfıdır. Gönle hesapsız sûretler aksedebilir. Bkz. Mevlânâ,
Mesnevî, I, 149. Mevlânâ'ya göre ayna, hem bütün bir âlemi hem de insa-
nı sembolize eder. İnsan aynı zamanda âlemin cilâsıdır. Böylece o, hem
âlemi hem de kendi aynasını parlatabilecek bir kabiliyete sahiptir. Bkz.
Fulya Bayraktar, "Mevlânâ'da Ayna Metaforu", *Mevlânâ, Mesnevî ve
Mevlevîhaneler Sempozyumu*, Manisa, 2006, ss. 69-72.

150. Kübrâ, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcidi ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcidi*, Süley-
maniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 34a-b. Gazzâlî de, uzletin dinî
ve dünyevî bazı yararları olabileceğinden bahsetmiştir. Kişinin daha iyi

4.3.3. Zikir

Necmeddîn Kübrâ, halvetten sonra seyr ü sülûk veya mücâhede-nin diğer önemli esasının “zikir” olduğu kanâatindedir. “Anmak, hatırlamak, yâd etmek” gibi anlamlara gelen zikir kavramı tasavvuf-ta, sûfilerin belli kelime ve ibareleri, belli zamanlarda, belli sayıda, belli bir edeb dahilinde söylemeleridir.¹⁵¹ Tarikatlarda toplu zikrin yanı sıra, müridin tek başına yaptığı ferdi zikirler ve muayyen vakitlerde okunmak üzere ayet, hadis ve ermişlerin sözlerinden derlenmiş dualar demek olan “evrâd” da vardır.¹⁵²

Kuşeyrî zikrin, Allah’a giden yolda kuvvetli bir esas, hatta temel şart olduğu kanâatindedir. Ona göre devamlı zikrin dışındaki bir me-totla hiçbir kimse Allah’a ulaşamaz. O, “dil-in ve kalbin zikri” olmak üzere iki tür zikirden söz eder. Tesirli olan kalp zikri ise de daimî zikir makâmına ulaşmak için dil ile zikir elzemdir ve ihmal edilemez.¹⁵³

Necmeddîn Kübrâ’ya göre zikir, “Allah’tan gayri her şeyi unu-tarak sadece O’nu anmak demektir.” Zira Yüce Allah, “Unuttuğun za-man Rabbini zikret.” (Kehf, 18/24) buyurmaktadır. Burada geçen unutmama, Allah’ı değil, O’ndan başka bütün varlıkları unutmama anlamı-na gelmektedir.¹⁵⁴ Başka bir ayette “Kalpleri Allah’ın zikrinden bom-boş ve kaskatı kesilmiş olanların vay hâline!” (Zümer, 39/22) denil-mektedir. Burada kulun, çok kuvvetli bir şekilde zikir yapmasına işa-ret vardır. Çünkü Allah kalpleri kasvet sıfatı ile nitelemiştir. Bunlara ilâveten Yüce Allah, “Sonra kalpleriniz yine katılaştı, taş kesildi, hatta

ondan daha katı.” (Bakara, 2/74) diyerek, kalplerin taş gibi kaskatı hâ-le gelebileceğini vurgulamıştır. Taş katılaşınca, ancak kuvvetli bir bal-yoz darbesiyle kırılabilir. Bu misaldeki taş, kalbi; balyoz, zikreden-in dilini; demir ise zikri sembolize etmektedir. Yine Şeyh’e göre zikir, bir nurdur ve bizzat Allah’a yükselir. Kalbi hâkimiyeti altına aldığı zaman, kalbi de kalp gözlerini de nurlandırır. Böylece daha önce görmesine engel olan karanlık yerlerde bile eşyayı kalp gözü ile görebilir.¹⁵⁵

Tarikatların ortak unsurlarından biri olan zikir, genelde “hafı ve ceh-ri” diye ikiye ayrılmaktadır. Silsilesi Hz. Ebû Bekr’e ulaşan tarikatların zikri hafı, Hz. Ali’ye ulaşanlarınkı ise cehridir.¹⁵⁶ Kübreviyye tarikatı bu ikinci grup içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte *Lemezât* yazarı Hulvî, Kübreviyye zikrinin kaynağının Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e yaptığı zikir telkini olduğunu bildirmekte ve şu hadiseyi aktarmaktadır:

Hz. Ömer Müslüman olmak isteyince, Hz. Rasûl kendilerine bizzat kelime-i tevhîdi söylediler. Gitme zamanı geldiğinde, Ri-sâlet Sultanı, “Birlikte gitsek nasıl olur?” diye onun gönlünü al-mak istediğinde, Hz. Ömer kılıcına davranarak “Gidelim” deme-si üzerine “Olur, fakat senin kılıcınla gitmek gerekmez, Zira gayb askeri bizimledir. Kendini yalnız sanma; kuvveti Hak’tan iste, kılıca dayanma” diye buyurdu. Hz. Ömer “Ey Allah’ın Elçi-si! Bize de gayb askerlerini görmek nasib olur mu?” dediğinde, Hz. Peygamber “Allah’ın zikrine devam etmekte olur” diye karşılık vererek, kelime-i tevhîdi cehr ile Hz. Ömer’e ayakta iken telkin buyurdu. Hz. Ömer ayakta duramayıp düşerek oturdu. Kübreviyye azizleri oturlurken tevhîd ve zikrederler.¹⁵⁷

ibadet ve taat edebilmesi, tefekkürde süreklilik, ilmi geliştirme, riya ve gyy-bet gibi bazı günahlardan ve kötü arkadaşlardan uzak kalma uzletin dini faydaları arasındadır. Kişinin san’atını tenha yerlerde rahatça icra edebil-mesi, insanlar arasında iken karşılaşabileceği pek çok engelden kurtulma-sı gibi şeyler de uzletin dünyevî yararlarıdır. Bununla birlikte Gazzâlî uz-let hayatının getireceği birtakım afetlere de işaret etmektedir. Bkz. Gazzâ-lî, *İhyâ*, II, 506-541.

151. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 385.

152. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 374; Mustafa Kara, *Ta-savvuf ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 200-209.

153. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 301.

154. Kübrâ, *Usûlû'l-Aşere*, s. 58.

155. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 79.

156. Bir anlayışa göre, Hz. Peygamber dört halifesine de değişik usûllerde zikir telkin etmiş, daha sonraki tarikatlar bu esaslara uygun biçimde zikirlerine yön ve şekil vermişlerdir. 1. Sıddikiyye: Hz. Ebû Bekir’e ulaşır. Bu kolda hafı zikir benimsenir. 2. Kübreviyye: Hz. Ömer’e ulaşır, zikri cehridir. 3. Nurbahşiyye: Hz. Osman’a ulaşır, harfsiz ve sessiz zikir uygulanır. 4. Ceh-riyye: Hz. Ali’ye ulaşır, zikri cehridir. Bkz. Hulvî, *Lemezât*, ss. 33-34, 39-40, 46, 49-50; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 201-202.

157. Hulvî, *Lemezât*, ss. 39-40. Kübrevî kaynaklarında böyle bir bilgi geçme-mektedir ve Necmeddîn Kübrâ’nın Hz. Ömer’e ulaşan bir silsilesi de bu-lunmamaktadır.

A. Kübreviyye Zikri: "Lâilâhe illâllah"

Şeyh Kübrâ zikri, manevî arınma sürecinin en önemli unsuru kabul etmektedir. O, bir yerde aynen Kuşeyrî gibi "zikr-i lisan ve zikr-i kalb" olmak üzere iki çeşit zikirden bahsetmekte¹⁵⁸ ve maksudun ikincisi olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁹ Dil ile zikretmek anlamına gelen "zikr-i lisan", Allah'ı güzel isimleri ve yüce sıfatlarıyla anmak ve nimeti dile getirmektir. Bu, tarîkata yeni girmiş bir müridin, özellikle halvetteyken yapması gereken birinci vazifesidir.

Zikr-i lisan ile ilgili olarak, Necmeddîn Kübrâ halveti perhize, zikr-i ise müşhile benzetmektedir. Nasıl ki doktor, hastanın içinde bulunan zararlı maddelerden kurtulması için ona müşhil içiriyorsa, şeyh de müridin manevî pisliklerinden arınması için ona zikir telkin etmektedir. Kübreviyye tarikatında bu zikir, kelime-i tevhîdin ilk kısmı, yani "Lâ-ilâhe illâllah"tır. Çünkü bu, en faziletli zikirdir.¹⁶⁰ Şeyhin buna ilâveten, söz konusu zikri benimsemesine dair birçok delil öne sürdüğünü görüyoruz. Bunların bir kısmını maddeler hâlinde sıralamaya çalışalım:

1. Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Ben, insanlar 'Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O'nun rasûlüdür' deyinceye

kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Onlar bunu söylerlerse canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar; hesapları ise Allah'a kalmıştır."¹⁶¹

2. Dinin yetmiş yedi şiarından en yücesi, "Lâilâhe illâllah" diye şahitlik etmektir.¹⁶²
3. Hz. Peygamber, "Cennetin anahtarı, Lâilâhe illâllah'tır" buyurmuştur.¹⁶³
4. Rasûlullah, "Kim Allah'tan başka ilâh olmadığını bilirse, cennete girer" demiştir.¹⁶⁴
5. Bu kelime kişiyi Allah'a yükseltmektedir. Zira bir ayette şöyle buyrulmaktadır: "Güzel kelime O'na çıkar, amel-i sâlih onu yükseltir." (Fâtır, 35/10)
6. İsm-i a'zam bu kelimededir.
7. Kul, "Lâilâhe illâllah" dediği zaman, Allah'ın arşının sütunları titrer. Bunun üzerine Allah, "Ey arş, sakın ol!" der. Arş da, "Nasıl sakın olayım? Bunu söyleyeni affetmedin ki!" diye karşılık verince, Yüce Allah, "Sakın ol, onu affettim" buyurur.¹⁶⁵
8. Bu kelime, hem zikir hem de tevhîddir. Fakat her zikir, tevhîd değildir.
9. Bir kâfir, bu kelimeyi söylerse Müslüman olur.
10. Bu kelime kurtuluşa vesile olur. Eğer kurtuluşu sağlayan bundan daha iyi bir kelime olsaydı, Rasûlullah amcasına onu arz ederdi.¹⁶⁶

158. Kübrâ, *İrşâd-ü'l-Tâlibîn*, vr. 149a. Necmeddîn Kübrâ'nın şeyhlerinden Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî "zikr-i kalp ve zikr-i lisan" olmak üzere iki çeşit zikirden bahsetmekte ve gerçek zikrin, zikr-i kalb olduğunu söylemektedir. Ayrıca o zikr-i kalbi de "isti'nâs ve istiğrâk" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, *Behcetü'l-Tâife*, ss. 44-45; Ammâr-ı Yâsir, *Savmü'l-Kalb*, s. 8. Melâmetlere göre dilin, kalbin, sırrın ve ruhun zikri olmak üzere dört çeşit zikir vardır. Ruhun zikri tam manasıyla gerçekleşince; sırr, kalb ve dil zikri durur. Bu, müşâhede makâmında yapılan zikirdir. Sırrın zikri gerçekleşince; kalp ve dil zikri durur. Bu, heybet makâmının zikridir. Kalbin zikri güzel olunca; dil zikirden gevşer. Bu ise nimet ve ilâhî ihسانların yakinen görülmesiyle oluşan zikirdir. Kalb zikirden gafil olunca, dil zikretmeye başlar ki bu da âdet zikridir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 94; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetlilik*, ss. 190-191.

159. Kübrâ, *Âdâbü'l-Mutasavvife*, vr. 118b.

160. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 78. Lâilâhe illâllah'ın en faziletli zikir olduğu, hadis olarak kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, *Deavât*, 9; İbn Mâce, *Edeb*, 54.

161. Buhârî, *İman*, 25; Müslim, *İman*, 20.

162. Dinin yetmiş küsur şubesiinden bahseden hadis için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, tahk. Târik b. Avdullah, *Dâru'l-Harameyn*, Kahire, 1415, IX, 20.

163. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 281. Hadisin farklı bir rivayeti için bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 1.

164. Bu hadisin genellikle, "Kim Lâilâhe illâllah derse, cennete girer." şeklindeki rivayeti bilinmektedir. Bkz. Tirmizî, *İman*, 17.

165. Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, *Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye*, y.y., trs., II, 290.

166. Kübrâ, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, vr. 35b-37a.

11. Ayrıca, söz konusu kelime, “nefî ve isbât” olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Nefî bölümü, kalp hastalıklarına sebep olan, ruhu çeşitli meşgalelerle bağlayan, nefsi güçlendiren zararlı madde ve mikropları yok etmektedir. Bunlar da kötü ahlâk ve hayvânî isteklerdir. İsbât bölümü ise, kalbin sıhhat ve selâmetini temin ile rezil huylardan kurtarmakta, aslı hüviyetinden sapmasını önlemekte; Allah'ın nuru ile kişinin huy ve hayatının düzenlenmesini sağlamaktadır.¹⁶⁷

Şeyh Kübrâ'ya göre, mübtedî bir mürid, halvette farzları eda ettikten sonra Lâilâhe illâllah'ın dışında başka bir ibadet ve zikirle meşgul olmamalıdır. Sadık ve muhlis sâlik, bu kelimeye devam ettikçe, onun hususiyeti sâlikin bâtınını aydınlatmakta, himmetlerini cem' etmekte, onu fesad ve salâha karşı uyarmaktadır.¹⁶⁸

Peki, Necmeddîn Kübrâ ve halifeleri devrinde bu zikir nasıl yapıyordu? En başta belirtmek gerekir ki, Şeyh Kübrâ zikrin önemi ve seyr ü sülûk sürecindeki işlevi üzerinde çokça ısrarına rağmen, ferdi veya toplu zikrin nasıl yapılacağı hususunda detaya girmemektedir. En eski Kübrevî kaynaklarından anlaşıldığına göre, Radiyyeddîn Ali Lâlâ'dan sonra meşihati üstlenen Ahmed Cûrfânî'ye kadar Kübrevî dervişleri “zikr-i hamâyil”¹⁶⁹ denilen zikri uyguluyorlardı. Zikr-i ha-

mâyil ise Lâilâhe illâllah'ı iki kısımda söylemekti. Sâlik, önce “Lâilâhe” deyip sağ tarafından nefes alıyor ve kalbin bulunduğu sol tarafa yönelerek “illâllah” diyerek nefesini veriyordu.¹⁷⁰

Necmeddîn Dâye, bizlere müridin nasıl zikretmesi gerektiği hakkında biraz daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Buna göre, mürid zikredeceği zaman, eğer güç yetirebilirse gusûl abdesti, yoksa namaz abdesti almalıdır. Sünnet üzere temiz elbise giymeli, boş, karanlık ve temiz bir odaya çekilmelidir. Biraz hoş koku sürünürse daha iyi olur. Yüzünü kibleye dönmeli ve bağdaş kurarak oturmalıdır.

Mürid zikrederken ellerini dizlerinin üzerine koyar, kalbini hazır hâle getirir, gözlerini kapatır ve tam bir hürmetle ve bütün gücüyle “Lâilâhe illâllah” demeye başlar. Karın bölgesinden “Lâilâhe” diye nefes alır ve “illâllah” diyerek kalbine doğru verir. Öyle ki zikrin tesiri ve kuvveti bütün uzuvlarına ulaşır.¹⁷¹

Yine Kerbelâ'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, Cûrfânî'ye “zikr-i çâr-darb”ı (dört vuruşlu zikir) telkin etti ve ondan sonra bu şekil benimsendi. Daha sonra başçeğen Alâüddavle-i Simnânî de bu usûlî takip etti.¹⁷² “Çâr-darb zikri” ise Lâilâhe illâllah'ı dört kısımda söylemekti. Simnânî'nin anlatımına göre bu zikir, şu şekilde yapılmaktaydı.

“Mürid öncelikle bağdaş kurarak kibleye doğru oturur. Bütün gücüyle, göbeğinden yukarıya doğru nefes alarak “lâ” kelimesini söyler. Sonra “ilâhe” kelimesini sağ tarafına doğru verir. Bundan sonra “illâ” diyerek nefes alır ve sol tarafındaki kalbinin üstüne “Allah” kelimesini vurur. Böylece Allah lafzının harâreti kalbe ulaşır ve kalbin içindeki bütün arzular yanar.”¹⁷³

nî'z-Zikri li-Ehli't-Tevhid, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1491, vr. 65a-b.

170. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 300-301.

171. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, ss. 272-273.

172. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 300-301.

173. Simnânî, *Fethü'l-Mübîn*, 'Alâ'uddawla Simnânî: *Opera Minora* adlı eserin içinde, haz. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1988, ss. 121-122; Henry Corbin, Kübreviyye zikrindeki bu nefes alma tarzının ve duruşun Taoist etkiler taşıdığı kanaatindedir. Bkz. Corbin, *The Man Of Light In Iranian Sufism*, s. 75.

167. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 59.

168. Yahya Bâharî, *Evrâdü'l-Ahbâb*, s. 300.

169. Hamâyil kelimesi, selin taşıdığı köpük, balçık anlamındaki hamîl ile kılıcın askısı manasındaki hamîlenin çoğulu olarak gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1414, XI, 178-179. *Simtû'l-Mecîd* müellifi Kuşâşî (ö. 1071/1661), iki vuruşlu zikr-i hamâyilin Sühreverdiyye'nin piri Ebu'n-Necîb es-Sühveredî'ye kadar uzandığını söylemekte ve bu zikrin nasıl yapıldığını şu şekilde tarif etmektedir: “Bağdaş kurarak oturursun, ellerini açık bir şekilde dizlerinin üzerine koyarsın, gözlerini yumarsın ve ‘Lâ’ diyerek sol tarafından zikre başlarsın. Bununla sol memenin altında bulunan kalbinden mâsivâyı çekip almayı amaçlarsın. Sonra sağ omzuna doğru ‘ilâhe’ dersin. Yine sağ omzunun üzerinden ‘illâ’ diye nefes alıp kuvvetli bir şekilde ‘Allah’ diye kalbin üzerine vurursun. Böylece kalbin etkilenir ve zikrin nuru oraya yerleşir.” Bkz. Safiyyeddîn Ahmed b. Muhammed Kuşâşî, *Simtû'l-Mecîd fi Telki-*

Kübreviyye zikrinin, hafî mi yoksa cehrî mi olduğu hususu tartışmalıdır. Şeyh Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*'de zikrin çok kuvvetli bir şekilde ama sesi fazla yükseltmeden yapılmasını tavsiye etmektedir. Onun halifelerinden Mecdeddîn el-Bağdâdî, Necmeddîn Dâye ve Seyfeddîn Bâharzî de bunu daha bir hassasiyetle, hatta zikr-i hafîye benzer bir tarzda sürdürmüşlerdir. Fakat Sa'deddîn Hammûye'nin yüksek sesi zikri tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Şeyh Mecdeddîn şöyle demektedir: "Mürîd, zikir esnasında sesi-ni kısar, nağme yapmaktan kaçınır ve ta'zîmde mübalağa eder."¹⁷⁴

Dâye zikrin nasıl yapılacağını kısaca tarif ettikten sonra hemen şunları ekler: "Fakat bunu yüksek sesle yapmaz, mümkün olduğunca sesini alçaltır. Çünkü Allah ü Teâlâ şöyle buyurmaktadır: 'Rabbini içten yalvararak ve gizlice, sesini yükseltmeden sabah akşam an.' (A'râf, 7/205)"¹⁷⁵

Seyfeddîn Bâharzî ise, torunu Yahya Bâharzî'nin bildirdiğine göre şu tavsiyede bulunmuştur: "Ehl-i halvet ve mücâhede zikr-i hafî ile meşgul olsunlar. Zira zikr-i hafînin gönüldeki tasarrufu ziyadedir. Erbâb-ı hakikat ve meşâyih-i tarikatın çoğunun tercih ettiği bir zikirdir."¹⁷⁶

Aziz Neseffî'nin verdiği bilgilere göre, şeyhi Sa'deddîn Hammûye'nin zikir usûlü de Necmeddîn Dâye'nin anlattıklarıyla hemen hemen aynıdır. Fakat Hammûye, mürîdin başlangıçta birkaç yıl yüksek sesle zikretmesi gerektiğini; ancak zikir dilden gönüle geçince artık alçak sesle zikretmenin daha iyi olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁷

Necmeddîn Kübrâ'dan üç-dört kuşak sonra Kübreviyye'nin başına geçen Alâüddevle-i Simnânî ile Seyyid Ali Hemedânî'nin de hafî zikri tercih etmeleri, hatta onun cehrî zikirden daha faziletli olduğu ile ilgili aklî ve naklî deliller serdetmeleri¹⁷⁸, kanâatimizce tarikat içe-

risindeki genel eğilimin bir sonucudur. Bu tercihte, hafî zikri benimsemesi ve siyasîlerle yakın münasebetler kurması sonucu Horasan ve Mâverâünnehr'de gittikçe yükselen Nakşibendiyye tarikatının etkisinin olabileceği ihtimali de gözardı edilmemelidir.

Kübreviyye tarikatının toplu zikrine ne ad verildiği ve nasıl icra edildiği hakkında, Necmeddîn Kübrâ'nın, halifelerinin ve daha sonraki Kübrevî meşâyihinin eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konudaki tek malumat, 1077/1666 yılında vefat eden Nakşibendî şeyhi Açıkbâş Mahmud Efendi'nin *Risâle-i Nurbahşîyye* adlı eserinde mevcuttur. Onun söyledikleri de çok kısadır ve bu husustaki bilgi eksikliğini giderebilecek mahiyette değildir. Mahmud Efendi, Kübreviyye zikri hakkında sadece şunları söylemektedir:

"Evvelâ evrâd-ı fethiyyedir ki subh namazından sonra okunur. Ve zikr-i erredür ki tevhid ettikleri zamanda sâliklerin boğazından zikr-i hay ve hak dedikleri zamanda bıçku âvâzı gibi bir sadâdur ki çıkar. Kübreviyye'den ahz olunan ancak bunlardır."¹⁷⁹

"Zikr-i erre" veya "testere zikri", Yesevî dervişlerinin yüzyıllarca icra ettikleri toplu zikir usûlüne verilen isimdir. Zikrin ilerleyen aşamalarında kelimeler kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran bir hırıltı çıktığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Zikr-i errenin nasıl yapıldığı ile ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır.¹⁸⁰ Kübreviyye tarikatının, kendisiyle aynı bölgelerde faaliyet gösteren Yesevîlik'ten etkilenmesi ve onun toplu zikri olan zikr-i errenin bir çeşidini kabul etmesi imkân dahilindedir. Bu konuda detaylı bir bilgi vermek şimdilik mümkün görünmemektedir.

179. Açıkbâş Mahmud Efendi, *Risâle-i Nurbahşîyye*, vr. 113a.

180. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, ss. 105-108; Necdet Tosun, "Yesevîlik'te Zikr-i Erre", *Keşkül-Sûfi Gelenek ve Hayat*, Cilt: 2, Sayı: 6, 2005, ss. 30-33.

174. Bkz. Bağdâdî, *Tuhfetü'l-Berere*, vr. 34a. Şeyh Mecdeddîn Bağdâdî burada şu ifadeyi kullanmaktadır: يخف فيه الصوت

175. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, ss. 272-273.

176. Yahya Bâharzî, *Evrâdü'l-Ahbâb*, s. 315.

177. Aziz Neseffî, *İnsân-ı Kâmil*, ss. 55-56.

178. Bu konuda bkz. Simnânî, *Mevâridü's-Şevârid*, *Opera Minora* içinde, ss. 79-82. Ali Hemedânî'nin bu konuda ileri sürdüğü deliller için bkz. Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân*, II, 301-303.

B. Kübreviyye Evrâdî

Kübreviyye'de seyr ü sülûkün en önemli unsurlarından biri de, Seyyid Ali Hemedânî tarafından derlenen ve son şekli verilen “*Evrâd-ı Fethiyye*”nin, sabah namazından sonra okunmasıdır.¹⁸¹ Buna benzer, fakat daha kısa bir evrâdın, “*Evrâd-ı Bâharzî*” adıyla Seyfeddin Bâharzî tarafından kaleme alındığı bilinmektedir.¹⁸² Kesin olmamakla birlikte Necmeddin Kübrâ'nın da müridlerine verdiği bir evrâd söz konusuydu; ama bunun okunma zamanı farklıydı. Onun *Âdâbü's-Sâlikîn* adlı risalesindeki şu ifadesi bize bu hususta bir fikir vermektedir: “Mürîd yatısı namazından sonra abdest alıp iki rek'at namaz kılmalı, virdini okumalı ve Rasûlullah'a salâvat getirmelidir.”¹⁸³ Buna ilâve-

181. Açıkbaş Mahmud Efendi, *Risâle-i Nurbahşiyye*, vr. 113a. Aynı müellif Seyyid Ali Hemedânî'nin evrâdını da şerh etmiştir. Bkz. *Şerh-i Evrâd-ı Fethiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146. vr. 52b-111a. Bu evrâd, üç defa “estağfirullah el-azîm” diyerek başlamakta, daha sonra Allah'a selâm ve hamd edilmekte, akabinde eûzü besmele çekilerek âyetel-kürsî okunmaktadır. Bundan sonra 33 defa sübhânallah, 33 defa el-hamdülillah, 33 defa Allahü ekber denilmekte; 100 defa da “Lâilâhe illâ-lâhu vahdehü lâ-şerike leh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve 'alâ külli şey'in kadîr” cümlesi tekrar edilmektedir. Daha sonra da Allah'ın esmâ-i hüsnâsının ve Rasûlullah'a salât u selâmların bulunduğu kısa ifadelerle devam etmektedir.

Nakşibendiyye'nin Urmevi koluna mensub olan Açıkbaş Mahmud Efendi, Bursa'ya yerleştikten sonra Nakşibendi-i Atik Tekkesi'nde irşad faaliyetine başlamış, Dâye Hâtun Câmîi ile Ulu Câmî'de müridleriyle evrâd-ı fethiyye okumuşlardır. Bu kolun tarikat silsilesinde Kübrevî etkisi görülmektedir. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, ss. 281-282. Gülşenîyye tarikatında da “evrâd-ı tahîyye ve evrâd-ı kahriyye” olmak üzere iki tür evrâd bulunmaktadır. Bunlar farz namazlardan önce kâmetin ardından kırkar kere tekrarlanmaktadır. Bkz. Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî*, s. 160. İsmail Kara, evrâd-ı kahriyye okunması, yani “Yâ Kâhâr” zikri çekilmesiyle ilgili bir sahneyi bizlere aktarmaktadır. Anlaşılan o ki bu gelecek son zamanlara kadar yaşatılmıştır. Bkz. İsmail Kara, *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 9-10.

182. Muhammed b. Mustafa el-Kastamonî diye birisi tarafından istinsah edilen bu metin için bkz. *Evrâd-ı Şeyh Seyfeddin Bâharzî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1382, vr. 34a-38b.

183. Kübrâ, *Âdâbü's-Sâlikîn*, vr. 173a.

ten, Ali Hemedânî'nin *Evrâd-ı Fethiyye*'sinin Şeyh Kübrâ'ya da nisbet edilmesi¹⁸⁴ ve halifesi Bâharzî'nin bir evrâd yazması bu konudaki en kuvvetli delillerdendir.

C. Kalbin ve Sırrın Zikri

Yukarıdan beri bahsettiklerimiz, genelde zikr-i lisân ile ilgili hususlardır. Aslında bütün mutasavvıfların olduğu gibi Necmeddin Kübrâ'nın da amacı, “zikr-i kalb” de diyebileceğimiz “zikr-i daim” makamına erişebilmektir. Şeyhe göre, Allah'ı kalbe yerleştirme ve hiç unutmama anlamına gelen bu zikirde artık harfler ve sesler ortadan kalkar; sûfî Rabbine yaklaşır ve zihni her daim O'nunla meşguldür.¹⁸⁵ Çünkü kalbe ulaşan zikirden bir ateş meydana gelir ve bu ateş, Allah ile kul arasındaki bütün perdeleri yakar.¹⁸⁶

Necmeddin Kübrâ'nın anlattıklarına baktığımızda, iş burada da bitmemektedir. Çünkü “*Beni zikrediniz, ben de sizi zikredeyim*” (Bakara, 2/152) ayetine göre, zâkirle mezkûr yer değiştirmektedir. Zâkir mezkûrda fânî olmakta, mezkûr ise zâkirin yerini alarak bâkî kalmaktadır. Bu durumda, zâkir arandığında mezkûrla, mezkûr istendiğinde zâkirle karşılaşmaktadır.¹⁸⁷ Söz konusu bu hâlin en iyi tanımı, Allah'ın, kulun gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olmasıyla ilgili kudsî hadiste yer almaktadır.¹⁸⁸ Şeyh Kübrâ buna, “sırrın zikri” de demektedir.¹⁸⁹

184. Bkz. *Evrâd-ı Fethiyye-i Necmeddin Kübrâ*, Süleymaniye Ktp., Şazeli Tekkesi, nr. 106/1, vr. 49b-55a. Bu evrâd üzerinde yaptığımız incelemede, onun Ali Hemedânî'ninkiyle aynı olduğunu gördük.

185. Kübrâ, *İrşâdü'l-Tâlibîn*, vr. 149a.

186. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 80.

187. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 62. Cüneyd-i Bağdâdî de bunu hakikî zikir olarak görmekte ve şöyle demektedir: “Hakikî zikir, zikreden zikirde, zikrin de Mezkûr'un müşâhede edilmesi hâlinde fânî olmasıdır.” Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evlâyâ*, s. 411.

188. Hadis için bkz. Buhârî, Tevhîd, 15; Müslim, Zikir, 20, 21, 22.

189. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

Necmeddîn Kübrâ'ya göre zikirin, sadece dil ile söylene bile büyük bir saltanatı vardır. Gerçek amaç ise zikirde yok olmaktır. Vücut, yani varlık perdeleri ancak zikirle ortadan kaldırılabilir. Sâlik söz konusu bu perdelerden soyununca, gaybet hâlinde kendi vücudunda zikir sultanının ortaya çıktığını müşâhade etmektedir. Şeyh, bunun bir nur olduğunu, üstten, arkadan veya önden sâlikin üzerine düşebileceğini belirtmektedir.

Şeyh Kübrâ'ya göre, bu hâl meydana geldiğinde seyyârın hâlet-i ruhiyyesinde büyük bir değişim meydana gelecektir. Seyyâr o anda titrer, sarsılır ve korkunun verdiği çaresizlik içinde şöyle der: "Lâilâhe illâllah." Bundan sonra kendinde muazzam bir kuvvet bulur. İşte o zaman bu hâlin tesiriyle secdeye kapanır, tevbe eder ve Allah'a teslim olur. Bu durum, zikre hizmetçi olduğu ve ona devam ettiği oranda zuhûr eder.¹⁹⁰

D. Sema'

Zikir konusunda değinmemiz gereken önemli bir nokta da, Necmeddîn Kübrâ'nın "sema'"a verdiği önemdir. O, sülûk hayatının başlangıcında sema'nın şiddetli bir muhâlifî iken, İsmail el-Kasrî ile tanıştıktan sonra muhâlefetinden vazgeçmiş, adeta onun şiddetli müdafilerinden biri hâline gelmiştir. Şeyh Kübrâ, iç dünyasında meydana gelen bu dönüşümü şöyle anlatmaktadır:

"O zaman ben sema'nın şiddetli muhâlifî idim. Onların sema' meclislerinden incindiğim kadar hastalıktan incinmezdim. Bir başka yere gitmeye de gücüm yetmiyordu. Bir gece, Şeyh İsmail sema' hâlindeyken başımın ucuna geldi ve 'Kalkmak ister misin?' dedi. Ben de, 'Evet' dedim. Elimi tutu, bir kenara çekti ve sema' halkasının ortasına iletti. Bir zaman beni devr ettirdi. Daha sonra bir duvara dayadı. 'Şimdi düşerim' diye içimden geçti. Kendime geldiğim zaman sağlığuma kavuştuğumu gördüm. Vücudumda hiç hastalık kalmamıştı. İçimde ona mürid olma arzusu belirdi."¹⁹¹

Necmeddîn Kübrâ, "Sözü dinleyip en güzeline uyanlar" (Zümer, 39/18) ayeti ile Rasûlullah'ın, bir câriyenin teğannisini dinlediğini bildiren hadisi zikrederek¹⁹², sema'nın meşrûiyyetini temellendirmektedir. Ayrıca o, önde gelen mutasavvıfların sema'a dair sözlerini nakletmekte; onların birtakım ayetleri ve manalı ifadeleri duyduklarında kendilerinden geçmeleri ve bayılmaları ile ilgili örnekler aktarmaktadır.¹⁹³

Şeyh Kübrâ, çeşitli risalelerinde sema' âdâbı üzerinde durmaktadır. Ona göre sema'nın yapılabilmesi için "üç şart"ın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunlar "zaman, mekân ve ihvân"dır.¹⁹⁴ Her şeyden önce, mürid sema' için uygun vaktin ne zaman olduğunu bilmelidir. Genellikle gece, en uygun vakittir; zira geceleyin diğer insanlar herhangi bir şey fark etmezler. Üstelik bu zamanda sahib-i hâl ile sahib-i kâl ayırt edilir; gerçek sûfî sema'ı uykunun üstünde tutar. Aynı şekilde, kalbler cem' hâlinde ve hâtırlar parça parça değildir; müridler de halkın ve ağyarın bakışlarından güven içindedir. İşin aslı, uygun zaman, vaktin geldiği zamandır, gece veya gündüz fark etmez. Mekân, ferah ve yabancıların gözünden uzak olmalıdır. İhvânla kastedilen ise, sema' yapılan yerde muhâliflerin ve karşı cinsin bulunmamasıdır.¹⁹⁵

Sema' yapan şahsa bast hâli mâlik olmakta ve onu hâkimiyeti altına almaktadır. Şeyhe ise hiçbir şey hâkim olamaz; aksine o hâlleri kontrol edebilir.¹⁹⁶ Necmeddîn Kübrâ, sema' yapan müride şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

192. Bu hadis için bkz. Buhârî, İdeyn, 2; Müslim, İdeyn, 19.
193. Bu örnekler için bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 82b-86a.
194. Şeyh Kübrâ'nın bu konuda yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini kendisine temel aldığı görülmektedir. Rivayete göre Cüneyd'e sema' hakkındaki görüşü sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "Sema'nın şartı üçtür: zaman, mekân ve ihvân; eğer bunlar yoksa yapmamak daha evlâdır." Bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 83a. Yeseviliğin esaslarından bahseden Hazîni ise zikredilen bu üç şarta "rabt-ı sultan" şartını da eklemekte ve şöyle demektedir: "Ol dört şart-ı mâlâbüd lâzımü'l-mevcûd evvel mekân, ikinci zamân, üçüncü ihvân, dördüncü rabt-ı sultân." Bkz. Hazîni, *Cevâbiru'l-Ebrâr*, s. 109.
195. Kübrâ, *Âdâbü's-Sâfiyye*, s. 36; Kübrâ, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, vr. 130b-131a.
196. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 126.

190. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

191. Câmî, *Nefehât*, s. 593.

"Sema'ı tekellüfle yapma ve herhangi bir şeyi zorlama. Eğer vecd hâli olursa, hiçbir şey olmaması gibi oturma. Allah'la olan vaktinin farkında ol. Sana vârid gelirse, eğer pîr orada mevcutsa, mümkün olduğunca onu koru. Eğer vârid çok güçlüyse ve seni harekete geçiriyorsa, zorla yerinde oturma. Eğer etkisi geçmişse, tekellüfle hareket etmeye devam etme. Çünkü her zelle sebebiyle "vakt" kaçır ve onu tekrar geri getiremezsin. Hareket ederken, herhangi bir kişiden yardım isteme. Eğer birisi sana yardım etmek isterse, onun arzusuna uy."¹⁹⁷

Anlaşılan, Necmeddîn Kübrâ sema'ı hususunda oldukça hassas ve genel dinî ölçülere riayetkârdır. Ona göre, bu taifenin sema'ı rahatlıktır; sünnet, hürmet, edeb ve şerîata uygun olması gerekir. Ancak o zaman rahat, kerâmet, hayat-ı hakikî, yüksek dereceler ve gaybî mukâşefeler ortaya çıkabilir. Bu prensiplerle çelişen her türlü sema'ı afet, ma'siyet, tehlike ve şüpheye yol açar; günahtır ve dine zarar verir.¹⁹⁸

4.3.4. Hırka

Necmeddîn Kübrâ'nın, *Kitâbü't-Turuk fî Ma'rifeti'l-Hırka*, *Nasîhatü'l-Havâs* ve *Cevâb-ı Nuh Suâl* gibi risalelerinin neredeyse tamamını "hırka" mevzuuna ayırdığı, bunların yanı sıra *İrşâdû't-Tâlibîn* ve *Âdâbü's-Sûfiyye* gibi eserlerinde de sırası geldikçe bu konuya temas ettiği görülmektedir. Hırkanın hadislerdeki dayanakları, hırka çeşitleri, renkleri, bunların neleri sembolize ettiği ve hırka adabı gibi hususlar onun özellikle üzerinde durduğu noktalardır.

Bir şeyhe intisâb etmenin sembolü sayılan hırka giyme, Kübreviyye tarikatının en belirgin özelliklerinden birisidir. Şeyh Kübrâ'nın yanında halifeleri Mecdeddîn Bağdâdî¹⁹⁹ ve Seyfeddîn Bâharzî²⁰⁰ de bu

mevzu üzerinde önemle durmuşlar ve detaylı açıklamalar yapmışlardır. Kübreviyye bu yönüyle, Orta Asya'da faaliyet gösteren diğer bir ekol olan Hâcegân'dan ayrılmaktadır. Bir kısım Hâcegân mensublarının, Kübrevîlerin bu husustaki tavrını pek hoş karşılamadıkları ve onları tenkit ettikleri görülmektedir.²⁰¹ Bunun yanı sıra tasavvufdaki şekilcililiğe karşı bir tepki hareketi olarak doğan Melâmetîliğin de hırka ve giyim-kuşam konusundaki tavrı bilinmektedir. Özellikle Horasan bölgesinde yaygın olan bu akımın en temel esaslarından birisi de, kıyafet değiştirmeyi terk, halk ile olunca onların görünüşlerine sahip olmak ve fakat sırrı islâha çalışmaktır.²⁰²

Tarih boyunca çeşitli meslek gruplarının, teşkilâtların ve birtakım dinî akımların kendilerine mahsus giysileri ve sembolleri olduğu bir gerçektir. Tasavvuf ehlinin kendilerini diğer insanlardan farklı kılan ve toplum içerisinde tanınmalarını sağlayan giysilere sahip olmaları garip karşılanmayacaktır.

Sûfilerin giysilerine genel olarak "hırka" adı verilmektedir. Şekil ve kumaş yönünden farklılık arz etmesinden dolayı değişik isimlerin verildiği elbiseler de bulunmaktadır. Meselâ "murakka'a, abâ, kisâ, fûta, hulle, bürde, ferecî, ferâce, destegül, tennûre, haydariyye ve rîdâ" bunlardandır.²⁰³ Necmeddîn Kübrâ'da özel bir yeri olması dolaşısıyla hırka konusunu daha ayrıntılı ele almak istiyoruz.

A. Hırkanın Anlamı

Sözlükte "delmek, yırtmak" gibi anlamlara gelen "hırka", "kumaş parçası, yamalı, yamalı ve eski elbise"²⁰⁴ demektir. Tasavvufta ise

197. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 35.

198. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 37.

199. Bkz. Bağdâdî, *Tuhfetü'l-Berere*, vr. 5b-8b, 58b-68a.

200. Seyfeddîn Bâharzî'nin torununun yazdıklarından bu kolun hırka hakkındaki düşüncelerini anlayabiliyoruz. Bkz. Yahya Bâharzî, *Evrâdû'l-Ahbâb*, ss. 23-42.

201. Bu tenkidin bir örneği için bkz. Devin DeWeese, "Hâcegân'a Ait kolar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası", çev. Necdet Tosun, *Tasavvuf*, Cilt: 7, Sayı: 16, 2006, ss. 313-337.

202. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, ss. 204-205.

203. Süleyman Uludağ, "Hırka", *DİA*, XVII, 373; Süleyman Uludağ, "Abâ", *DİA*, I, 4-5.

204. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 73.

müridin şeyhinin emrine teslim olmasının bir nişanesi olmak üzere, onun elinden giydiği elbisedir.²⁰⁵ “Yamamak” anlamındaki “r-k-a” fiilinden türetilen²⁰⁶ “murakka’a” da hırka anlamına gelmektedir.

İslâm'ın ilk iki asrında yaşayan âbidler ve zâhidler için abâ ve sûf gibi kalın ve kaba elbiseler giymek, dünyadan ve maddî arzulardan soyutlanmanın bir nişanesiydi. Sûfiler hicrî üçüncü asırdan itibaren hırka giymeye başladılar. İlk defa hırka giyen ve bunu müridlerine giydiren kişinin Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/945) olduğu kabul edilmektedir.²⁰⁷ Bundan sonra hırka kullanımı sûfiler arasında gittikçe yaygınlaşmış, çeşitli hırka türleri ve şekilleri ortaya çıkmış, bunlarla ilgili edeb kaideleri geliştirilmiş ve hırkaya birçok sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kuşeyrî, Hucvîrî, Ebu'n-Necîb Sühreverdî ve Şihâbeddîn Sühreverdî gibi sûfî müellifler, eserlerinde hırka bahsine yer vermişler ve birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır.²⁰⁸

Necmeddîn Kübrâ, sûfîlerin libâsına niçin “hırka” dendiğini şu dört nedenle açıklamaya çalışmaktadır:

1. Yaygın olan âdet ve rûsûmu deldiği için.
2. Hırkanın sıfatı alçakgönüllülük, tevazu, dervişlik ve yokluktur. Bunlar aynı zamanda sûfinin de sıfatlarıdır.
3. Hırka kelimesi, dört harften meydana gelmektedir ve bunların hepsinin ayrı ayrı sembolik manaları vardır. H: Dünyayı

205. Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 30.

206. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 131; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1306, V, 359-360.

207. Süleyman Uludağ, “Hırka”, *DİA*, XVII, 373.

208. Kuşeyrî, müridlerin âdâbından bahsederken hırka konusuna kısaca değinmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 492. *Keşfü'l-Mahcûb*'daki Murakka'a bölümü için bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 125-138. Hucvîrî, tamamen hırka mevzuuna ayırdığı, *Esrârü'l-Hırak ve'l-Mülevvenât* adında bir eser yazdığından bahsetmektedir. Bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 137. Ebu'n-Necîb Sühreverdî eserinin “libâs, sema” ve ruhsatlar” kısmında hırka ve murakka'adan söz etmektedir. Bkz. Ebu'n-Necîb, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, haz. Fehim Muhammed Şeltut, Dâru'l-Vatani'l-Arabî, Kahire, trs., ss. 90-93, 112-113, 135. Şihâbeddîn Sühreverdî de *Âvârifin* on ikinci bölümünde hırkayla ilgili görüşlerini anlatmaktadır. Bkz. Sühreverdî, *Âvârifü'l-Ma'ârif*, ss. 118-128.

harap etmeye ve Mevlâ'ya hizmete yönelmez. R: Kalbin ri-yazeti ve nefsin mücâhedesidir. K: Gönülün Allah'a kurbiyeti ve halka şefkat göstermektir. H: Dünyayı küçük görmek ve her şeyden Mevlâ'ya kaçmaktır.

4. Hırka giyen kişi, tabiatın alışkanlıklarını yırtar ve benliğini parçalar.²⁰⁹

Şeyh Kübrâ “murakka'a” için de, buna benzer yorumlarda bulunmaktadır. Murakka'a giyen şahıs, kendi içinde Allah'la bozuk, söküklük olan her şeyi tekrar dikme girişimini beslemelidir. Murakka'anın M. harfi, kişinin kendisinden ma'rifet, muhabbet, mezellet, mücâhedât; R. harfi, riyazet, rıza ve rikkat; K. harfi kanâat, kabul ve kuvvet; ayn harfi aşk, uluvv-i himmet ve ahd-i dürüst talep etmesi demektir.²¹⁰ Murakka'a “merre” ve “vakaa”, yani geçti ve düştü anlamına gelir. Zira kim murakka'adan uzaklaşırsa, bir daha asla kalkamayacağı bir şekilde düşer.²¹¹

B. Hırkanın Kaynağı

Hız. Peygamber devrinde, meşâyihin uyguladığı tarzda hırka giyme ve giydirme âdetinin olmadığı açıktır. Ancak belirli şekil ve usûllerde hırka giymek ve giydirmek, şeyhler tarafından benimsenmiş ve faydalı bulunmuştur. Necmeddîn Kübrâ, sûfîlerin hırkasının ilk örneğinin Hız. Peygamber olduğunu belirtmekte²¹², hırka giymenin onu tastik etmek, ondan kalan mirasa sahip çıkmak ve onun bereketinden nasıbdâr olmak anlamına geldiğini defaatle vurgulamaktadır.²¹³ Şeyh Kübrâ'nın, hırkayla ilgili aktardığı bazı rivayetler şunlardır:

Bir rivayete göre Hız. Peygamber, bir gün üzerindeki hırkayla evinden dışarı çıktı. Önce Hız. Hasan olmak üzere, Hız. Hüseyin, Hız. Fâtıma ve Hız. Ali onun yanına geldiler. Rasûlullah onları sırasıyla

209. Kübrâ, *Kitâbü't-Turuk fî Ma'rifeti'l-Hırka*, vr. 64a.

210. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, ss. 28-29.

211. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 30.

212. Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 48a.

213. Kübrâ, *Nasihatü'l-Havâs*, vr. 45a-47a.

giysisinin altına soktu ve “Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (Ahzâb, 33/33) âyetini okudu.²¹⁴ Yine Peygamberimizin Ümmü Hâlid’e siyah bir kaftan hediye ettiğine dair bir bilgi vardır.²¹⁵

Başka bir rivayete göre, Hz. Peygamber’in üzerinde “bürde” denilen bir elbise vardı. Bir adam geldi ve “Bunu bana giydir.” dedi. Rasûlullah da evine gidip üzerini değiştirdi ve bu elbiseyi ona verdi. Sahabe bu zâtı, “Niçin böyle yaptın? Rasûlullah’ın buna ihtiyacı vardı” diyerek kınadılar. Adam, “Bu elbisenin kefenim olmasını arzu ettim” dedi. Sonunda bu bürde onun kefeni oldu.²¹⁶

Necmeddîn Kübrâ’nın nazarında hırka giymek, sadece Hz. Muhammed’in değil, ondan önceki peygamberlerin de bir âdetidir. Peygamberlerin hırkası ya da elbisesi, aynı zamanda şifâ verici bir özelliğe de sahiptir. Meselâ Hz. Ya’kûb, oğlu Yûsuf’un gömleği sayesinde tekrar görmeye başlamıştır.²¹⁷

Şeyh Kübrâ, sûfilerin hırkasını ciddiye almayan ve onu sıradan bir giysi gibi gören kişilere hiç de hoş bakmamaktadır. Hatta böyle düşünen insanların çeşitli musibetlere maruz kalabileceklerine bile inan-

214. Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 48a; Kübrâ, *Nasihatü'l-Havâs*, vr. 45a. Hadis için bkz. Tirmizi, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs., IV, 107.

215. Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 48a. Necmeddîn Kübrâ bu rivayetin hepsini nakletmez ve sadece böyle bir olayın olduğunu zikreder. Kaynaklardaki rivayet şu şekildedir: Ümmü Hâlid hazretleri şöyle anlatmaktadır: Hz. Peygamber’e birçok kaftan hediye olarak verildi. Onların arasında küçük eski siyah bir kilim vardı. Rasûlullah herkese hitâb ederek, “Kim istiyorsa, bu kaftanı ona vereceğim.” buyurdu. Oradakiler sükût ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Bana Ümmü Hâlid’i getirin.” dedi. Beni o topluluğa getirdiler. Hz. Muhammed bizzat kendi eliyle onu bana giydirdikten sonra şöyle buyurdular: “Sırtında eskisin ey Ümmü Hâlid!” İki kere bu sözü tekrarladı ve sonra o kilimin sarı ve kırmızı çizgilerine bakarak dedi ki: “Ey Ümmü Hâlid! Bu çok güzel oldu.” Bkz. Buhârî, *Libâs*, 22-23; Ebû Dâvûd, *Libâs*, 2.

216. Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 48a-b; Kübrâ, *Nasihatü'l-Havâs*, vr. 46a. Hadis için bkz. Nesâî, *Zînet*, 94; Beyhakî, *‘u abü'l-İmân*, tahk. Muhammed Saîd Besyûnî, *Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1410, V, 170.

217. Kübrâ, *Nasihatü'l-Havâs*, vr. 45b-46a.

maktadır. Şeyhin bizzat yaşadığı şu hâdise, bize onun bu hususta ne kadar hassas davrandığını göstermektedir:

Harezm’in büyük imamlarından tasavvufa karşı birisi, bana hırka ve onun faydasından sordu. “Benim, senin ve bütün şeyhlerin hırkaları arasında ne fark vardır?” dedi. Ben de ona şu cevabı verdim: “Üzerimdeki hırka, şu kişiden giydim, o da şundan giydi diye bir silsile hâlinde Rasûlullah’a kadar ulaşmaktadır.” O âlim zat, bu dediklerime karşı çıktı ve “Bana göre, benim, senin ve bütün meşâyihin hırkaları arasında hiçbir fark yoktur” dedi. Olay ramazan ayı içerisinde cereyan ettiği için sustum ve onu Allah’a havâle ettim. Bir zaman sonra, o âlime bir baş ağrısı musallat oldu, başını evinin duvarlarına vurmaya başladı ve ramazan ayı içinde de öldü. Bu musibet onun başına, Rasûlullah’ın hırkasıyla teberrükü inkâr etmesinden dolayı geldi.²¹⁸

C. Hırka Çeşitleri ve Renkleri

Kaynaklara baktığımızda, hırka çeşitlerinden bahsedilirken, genellikle “hırka-i asl/irâdet” ve “hırka-i teberrük” diye ikili bir tasnifin yaygın olduğu göze çarpmaktadır. “Hırka-i irâdet”, müridlik hırkasıdır. Bu hırkayı giyen tâlib, mürid olmuş ve sülûke başlamış sayılır. “Hırka-i teberrük” ise fahrî hırka, onur hırkasıdır. Belli bir şeyhten hırka giyen ve onun tarikatına giren tâlib, daha sonra diğer bir şeyhten de hırka giyer, ama onun tarikatına girmezse giydiği bu hırkaya, hırka-i teberrük denir.²¹⁹ Hırka-i asl/irâdet bir tane olurken, teberrük hırkası birden fazla olabilir.²²⁰

Necmeddîn Kübrâ, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerinde farklı hırka çeşitlerine değinmiştir. Meselâ o, *İrşâdû't-Tâlibîn*’de beş çeşit hırkadan bahsetmektedir. Buna göre, müridin ilk libâsı “müsen-

218. Kübrâ, *Nasihatü'l-Havâs*, vr. 46a-b.

219. Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma’ârif*, s. 124; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

220. Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 50b.

nâ" (katlanmış, kıvrılmış, çift katlı)'dır. Onun bir yüzü bir de astarı vardır, ikisi arasında hiçbir şey yoktur. İlk başta müennâ giydirilir; çünkü mürid başlangıçta emirleri yerine getirme ve nehiylerden kaçınma ile meşguldür. Emir ve nehiye sebat ettiği zaman "murakka'a" (yamalı, eski giysi)'nin zamanı gelmiştir. Murakka'anın bir yüzü, bir astarı vardır, ikisi arasına da keçe konulmuştur. Müridin bunu giymesinin sebebi, bu vakitte onun için üç sıfatın bulunmasıdır. Bunlar "nefsü'l-kelime, 'aynü'l-kelime ve mahzu'l-kelime"dir. Nefsü'l-kelime, emri edada ve nehiyden kaçınmada sebat; 'aynü'l-kelime, Allah'ın zikriyle ünsiyet ve itmi'nân bulma; mahzu'l-kelime, terakkî ve makamları aşmaktır. Kelime'den murad Allah'ın ona zâhiren ve bâtın hitâbıdır. Mürid bu makama ulaştığında "mülemma" (çok renkli) giymenin vakti gelmiştir. Farklı renklerdeki bu elbise, kulun âlemdeki güzelliklerin ve nesnelerin ahlâkını öğrendiğine, her şeyin hakikatini anladığına, çeşitli belâlar ve şiddetlerle kalbinin itmi'nâna erdiğiğine işaretler. Bundan sonra "huşn" (sert, kaba) adı verilen ve çok dikişleri olan bir hırka giyilir. Bu dikişler, müridin yaralara ve musibetlere karşı tahammülkâr oluşunu sembolize etmektedir. Bundan sonra "delk"²²¹ sıra gelir. Delk de aynı huşn gibidir, fakat eski ve yeni farklı yırtıklardan dolayı yaması daha çoktur. Bu, tekellüfün terkine, beşerî özelliklerin yok olmasına ve insanların kendisini kınamasına önem vermekten kurtuluşa delâlettir. Delk ayrıca onu giyene günden güne yeni fûthların geldiğinin göstergesidir. Yani her ne zaman onların bâtınına bir fûth hâsıl olsa, elbiselerine bir yama yaparlar.²²²

Şeyh Kübrâ'nın, başka bir eserinde "teberrük hırkası, hidayet ve terbiyet hırkası, tasarruf ve irâdet hırkası, hizmet ve sohbet hırkası" olmak üzere dört çeşit hırkadan bahsettiği görülür. Bunlardan hırka-i tasarruf ve irâdet ise "Du-tâî, delkî, ferecî, mülemma" ve suden" olmak üzere beş tanedir.²²³

221. Delk veya dilk, muhtelif renklerdeki parçalardan mürekkebe uzun bir rîdâdır. Bkz. R. P. A. Dozy, *Ferheng-i Elbise-i Muselmânân*, çev. Hüseyinali Herrevî, İntişârât-ı Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1359, s. 174.

222. Kübrâ, *İrşâdû't-Tâlibin*, vr. 158a-b.

223. "Du-tâî" (ikili, çift katlı), muamele ehline iki vakitte verilmektedir. Birincisi, sülûkün başlangıcında verilir ki, ona göre amel ve halvet sahibi olsun.

Çeşitli meslek gruplarının kendilerine mahsus giyim şekillerinin ve renklerinin olduğu bilinen bir husustur. Meselâ halifeler için siyah renk uygundur. Çünkü siyah, siyasete daha yakındır. Askerler içinse kırmızı, la'î ve yeşil renkler münaşıptır. Zira bunlar neşe ve coşkuyla alâkalıdır. Beyaz ise selâmet ve diyanete yakın bir renktir.²²⁴ Süfler söz konusu olduğunda, onların kendilerini tek bir hırkayla ve renkle sınırlamadıklarını görürüz.

"Meşâyihin müridlere farklı renklerde elbiseler giydirmesinin hikmeti nedir?" sorusuna verilebilecek en güzel cevap, "Şeyhlerin, müridleri hakkında gördükleri zuhûrâta uygun nurun renginde hırka giydirdikleridir."²²⁵ Meşâyihin giydirdiği hırka, o kişinin hâline lâik olmalıdır. Yani her renk, farklı bir hâle ve makâma işaret etmektedir.²²⁶ Çünkü zâhir libası, bâtın ahvâlinin âlâmetidir.²²⁷ Şeyh Kübrâ, "Ey Âdemoğlu! Size edeb yerlerinizi örten giysiler ve süslü elbiseler indirdik. Takvâ elbisesine gelince, işte en iyi elbise odur. Bun-

İkincisi, ashap ve meşâyih'e hizmetin eziyeti vaktinde verilir. "Delk"nin manası, nihayet makamında istikamet sahibi olmaktır. Bu, kalbin nihayete ulaştığına ve gidilecek bir menzil kalmadığına işaretler. "Ferecî"nin anlamı, hakikat yolunu geçmek ve nefis ile şeytanın mekrinden salim olmak. Bu da "ferecî-yi bestegi ve ferecî-yi güşâde" olmak üzere ikiye ayrılır. Ferecî-yi bestegi, ubûdiyyet makamında olan ve henüz bazı istekleri bulunan kişiye giydirilir. Ferecî-yi güşâde ise, yolu tamamlayan ve herhangi bir talebi kalmayan kişiye verilir. "Mülemma", telvîn makamındaki sâlike uygun giysidir. Bunların hâli devamlı sûrette değişiklik arz ettiği için, sıfatlarına uygun çok renkli hırka giyerler. "Suden", hizmet edenlerin giydirdiği hırkadır. Bütün bunların bir sırası ve zamanı vardır. Farklı hâl ve makamlakiler, aynı hırkayı giyemezler. Bkz. Kübrâ, *Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka*, vr. 65a-66b. Çeşitli tarikatların giyim-kuşamı ile ilgili detaylı bilgi ve resimler için bkz. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi-Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 2000.

224. Erdeşir el-Abbâdî, *Sûfinâme: et-Tasfiye fi Ahvâl-i'l-Mutasavvife*, haz. Gulâm Hüseyin Yûsufî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran, 1347, s. 245.

225. Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'ârif*, s. 127.

226. Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 49a-b. Bâharzî de "Hırkanın rengi ve şekli, giyen kişinin bâtınına, siretine ve seyrine münâsip olmalıdır." demektedir. Bkz. Yahya Bâharzî, *Evrâdû'l-Abbâb*, s. 30.

227. Kübrâ, *İrşâdû't-Tâlibin*, vr. 158b.

lar, düşünüp öğüt almaları için insanlara anlatılan Allah'ın ayetlerindendir" (A'râf, 7/26) ayetinden yola çıkarak şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

"Takvâ, hırka-i dildir. Libâs-ı takvâ ise hırka-i tendir. Bundan dolayı sırr-ı takvâ, libâs-ı takvâda saklıdır. Yani gönüldeki hakikat ve ahval, sūfinin giydiği hırkada kendisini izhâr eder."²²⁸

Necmeddîn Kübrâ'nın, seyr ü sülûkün çeşitli merhalelerinde müşâhede edilen renklerin ve şekillerin anlamlarını yorumlayan ilk sūfîlerden biri olduğu bilinmektedir. Onun hırka hususunda da bu sembolizme başvurduğu görülmektedir. Meselâ o bir yerde şöyle demektedir:

"Eğer kişi nefsin üstesinden gelmiş, onu zühhd kılıcıyla öldürmüş ve şimdi de nefsin ölümünün ardından yas tutuyorsa, "siyah ve koyu" bir renk giymelidir. Allah'a muhâlefetten tevbe etmiş, bâtınını inâbet sabunıyla yıkamış ve kalb aynasını yabancı sûretlerden, âgyardan ve şehevattan temizlemiş ise "beyaz" giymelidir. Himmeti sayesinde şehâdet âleminden gayb âleme geçmişse, sahib-i makam ve mukarrebler seviyesine vâsıl olmuşsa "mavi" giymelidir. Bütün makamlarda bir payı varsa ve ahvâlin ışığından bir ışıltı almışsa, o zaman "mülamma" giymelidir. Kendini yavaş yavaş zayıflatıyorsa, manevî mücâhedenin binlerce darbeyle yaralanmışsa, binlerce kadeh riyazet zehri içmişse, çaresizlik iğnesiyle kendisine işkence etmişse o zaman hırka-i hezâr mihi (bin dikişli bir cübbe) giymelidir."²²⁹

D. Hırkayı Giydirenin ve Giyenin Özellikleri

Tasavvufta hırka giymek, bir şeyhe intisâb etmenin, bir tarîkate girmenin ifadesi sayılmaktadır. Çünkü hırka, şeyh-mürîd arasındaki feyz akışını ve mürîdin günlük bilinç hâlinin ötesine geçmesini sağla-

yan manevî gücün aktarılmasını sembolize etmektedir.²³⁰ Burada iki kişinin özellikleri söz konusudur: Biri, hırka giydiren şeyh; diğeri, hırkayı giyen mürîd. Hırka giydiren zâtın sahip olması gereken vasıflar daha öncelikli ve çok daha önemlidir. Zira yola kâmil bir şeyhle başlama, vazgeçilmez bir esastır.

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, mürîd olan ve hırka giymeyi arzu eden kişi bunu, şeriat, tarikat ve hakikate sahip; şeriatin esaslarını, tasavvufun âdâbını ve hakikatin esrarını bilen bir pîrdan almalıdır. Ancak böyle bir pîr ona şeriatteki zorlukları, seyr ü sülûk yolundaki vakıat türü şeyleri ve ilâhî sırları açıklayabilir.²³¹

Meşâyihin, libâs konusundaki tavırları farklılık arz etmektedir. Kimisi zorlamaya girmeksizin helâl olanı giyer ve mürîdlerine de bulduklarını giymelerini söyler. Bazıları birden fazla elbise sahibi olmayı hoş karşılamaz; bazıları ise temizlik gibi nedenlerden dolayı iki adet elbiseyi caiz görür. Bir kısmı da mürîdlerin ve diğer insanların kalblerinde daha etkileyici ve zâhirde ayırt edici olsun diye müsennâ, murakkâ'a gibi özel elbiseler edinir.²³²

Necmeddîn Kübrâ, şeyhlerin hırka giydirmeye hususunda da iki yol benimsediklerini söylemektedir. Birinci gruptakiler, hemen ilk adımda mürîde hırka giydirirler. Bundan maksatları, onun halk arasında bir âlâmet sahibi olması ve üzerindeki elbiseden utanarak günahlardan sakınabilmesidir. Ayrıca hırkayı ilk başta giydirenler, mürîdlerin tarikatı sebat edememesinden korkmakta; eğer mürîd, salâh ehlinin libâsını giyerse, onun bereketiyle yola devam eder diye düşünmektedirler.

İkinci gruptakiler ise, terbiye tamam olduktan, mürîdlerde takvâ ve verâ' zuhûr ettikten ve kalbleri bu taife ile itmi'nâna erdikten sonra hırka giydirirler. Bu görüşü benimseyenler "İman ruh, takvâ ceset gibidir. Ceset tamam olduğunda ona ruh üflendi; muttakilerin şırası olan libâsa ondan sonra ihtiyaç duyuldu" demektedirler.²³³

230. S. Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2002, ss. 121-122.

231. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 28.

232. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 157a-b.

233. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 157b.

228. Kübrâ, *Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka*, vr. 63b.

229. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, ss. 29-30.

240. Kübrâ, *İrsâdü't-Tâlibîn*, vr. 159b-160a.

4.4. NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFÎ TECRÜBE

Necmeddîn Kübrâ ve takipçilerinin, bir başka deyişle Kübreviyye ekolünün en karakteristik özelliğinin, bir sūfinin fenâ hâline ulaşınca ya değin seyr ü sülûk sürecinde yaşadığı hütûn deneyimlerine büyük bir ehemmiyet verilmesi ve bunların farklı sembollerle açıklanması olduğunu söyleyebiliriz. Tarikatın piri ile başlayan bu gelenek, halifesi Necmeddîn Dâye²⁴¹ ile devam etmiş; yaklaşık bir asır sonra, Nûred-din İşerâyîni²⁴² ve özellikle de onun talebesi Alâüddevle es-Simnânî'nin elinde oldukça sistematik bir duruma gelmiştir.²⁴³ Simnânî'nin peşi sıra faaliyet gösteren Seyyid Ali Hemedânî ve Muhammed Nurbahş gibi Kübrevî şeyhlerinin kendilerine özgü yorumlarıyla da daha renkli bir hâl almıştır.²⁴⁴

Toshihiko Izutsu'ya göre Şeyh Kübrâ, tasavvuf tarihinde, bir müridin manevî mücâhedenin her merhalesinde hakikaten neler tecrübe ettiğinin objektif, fenemonolojik tasvirine girişen ilk şahıstır.²⁴⁵ Henry Corbin de, Orta Asya tasavvuf üstatları arasında Necmeddîn Kübrâ'nın, dikkatini keşiflerdeki renk olayları ve mutasavvıfın manevî hâlleri esnasında algıladığı renkli ışıklar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi sayılabileceğini belirtmektedir.²⁴⁶ Sühreverdi el-Maktûl ve Ruzbihan Baklı gibi ondan önce yaşamış bazı zevâtın da bu mevzuda birtakım açıklamaları olduğunu biliyoruz. Fakat onlar, Necmeddîn Kübrâ kadar renkler ve onların sembolleri üzerinde ayrıntılarıyla durmamışlardır.

241. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, ss. 289-298, 306-37. Dâye eserinde rüyalar, vakıalar, bunların önemi ve çeşitli renklerin ne gibi anlamlara geldiği üzerinde açıklamalar yapmaktadır.

242. Bkz. İşerâyîni, *Pâsuh be-Çend Porsîş, Kâşifü'l-Esrâr* adlı eserle birlikte, ss. 69-107. İşerâyîni bu eserinde bazı müridlerinin müşâhede ettikleri renkleri, şekilleri ve birtakım vakıaları yorumlamaktadır.

243. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 251-264.

244. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 199-250.

245. Izutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", s. 24.

246. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay., İstanbul 2002, II, 87.

Gerçekten de Şeyh Kübrâ, özellikle *Fevâihu'l-Cemâl*'de tasavvufî hayata intisâb ettikten sonraki zamanlarda tecrübe ettiği renkli gaybî hâdiselerden, karşılaştığı zorluklardan ve tattığı zevklerden sıklıkla bahsetmektedir. Eserinde bu hususları belli başlıklar altında tasnif etmeye de gayret göstermiştir. Zaten kitabın gayesi, bir sūfinin başlangıcından sonuna kadar sülûk esnasında neler yaşayabileceğini ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Dolayısıyla bizim bu başlık altında işleyeceğimiz konular doğrudan *Fevâihu'l-Cemâl*'in içeriğiyle bağlantılıdır.

Söz konusu bu eser, kabaca birkaç okumayla anlaşılamayacak derecede karmaşıklık arz etmekte ve yoğun tasavvufî deneyimler arasında konuların takibi ve birbirleriyle münasebeti gözden kaçabilmektedir. Bunun için, *Fevâih*'teki ana mevzuları belli bir sistem içerisinde ve çeşitli başlıklar altında işlemek, Şeyh Kübrâ'nın tasavvufî düşüncelerini anlamada önemli kolaylıklar sağlayacaktır.

4.4.1. Müşâhede ve Çeşitleri

"Görme, temâşâ ve seyretme" gibi anlamlara gelen "müşâhede", süfilere göre, "Allah'ı ve tecellilerini kalp ile görmektir."²⁴⁷ Âriflerin kalbleri sağlam bir müşâhedeye erişince, her yerde ve her şeyde O'nu temâşâ etmeye başlarlar. Bütün kâinatı O'nunla müşâhede ederler.²⁴⁸ Cüneyd-i Bağdâdî müşâhadeyi, "Kendini kaybederek Hakk'ı bulmandır" şeklinde tarif etmektedir.²⁴⁹

Kuşeyrî bu hâli, "muhâdara, mükâşefe ve müşâhede" olmak üzere üçlü bir tasnifle ele almaktadır. Muhâdara başlangıçtır ve kalbin Allah katındaki huzurudur. Bundan sonraki merhale olan mükâşefe ise kalbin, açıklık vasfını taşıyan bir delil ile Hakk'ın huzurunda oluşu manasına gelir. Bu ikisinin akabinde zuhûr eden müşâhede ise herhangi bir şüphe bahis konusu olmadan Hakk'ın kulun kalbinde huzurudur.²⁵⁰

247. Hucvirî, *Kesfu'l-Mahcûb*, s. 474.

248. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66.

249. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 169.

250. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 169. Kâşânî de bu sıralamada ve tanımda Kuşeyrî'yle aynı kanâattedir. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 516.

Şeyh Kübrâ'ya göre, tasavvuf yoluna giren bir kişinin, mücâhede-nin esaslarına uyduğu ve tarikatın gerekliliklerini yerine getirdiği tak-dirdir çeşitli manevî tecrübeler yaşaması ve gayb alemine dair bazı ger-çeklikleri müşâhede etmesi muhakkaktır. Çünkü onun nazariyesinde insan, kâinatta var olan her nesnenin bir nümunesini içinde barındır-maktadır. İnsanın bunları metafizik âlemden müşâhede edebilmesi ve hakikatlerine erişebilmesi için, kendisinde o nesneden var olan parça-yı temizlemesi gerekmektedir.²⁵¹

Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf sisteminde müşâhadenin temeli işte bu insan anlayışıdır. İnsanoglunun sahip olduğu değerli cevherler, onda aşk, muhabbet ve şevk ateşi gibi birtakım hâlleri veya semadaki müşâhedelerin meydana gelmesini gerekli kılmaktadır.²⁵² Şeyhe göre insan, Tanrı'dan kopup gelen bir nur parçasıdır ve sürekli asıl kayna-ğına özlem duymaktadır.²⁵³ Yine aynı şekilde insandaki bütün cevher-

ler de kendi cinsinden olan cevherleri aramakta ve onları arzulamak-tadır. Fakat şurası muhakkaktır ki, her cevher, ancak kendi cinsinde-ki cevheri temâşâ edebilmektedir.

İnsanoglunda her maddeden cevherler vardır. Her bir maden sa-hibi, kendi cinsinden olan cevheri arar. İradesi ve talebi samimi ve ciddi olursa aslı bulur ve ona kavuşur.²⁵⁴

Cevher, sadece kendi madenini müşâhede eder. Cevher, sadece kendi madenini arzı eder, ancak kendi madenine özlem duyar. Şayet gökyüzünü, yeryüzünü, güneşi, yıldızları ve ayı müşâhede edersen bil ki, o madenden sende var olan bir parça temizlenmiş demektir.²⁵⁵

Bu parçalar nasıl temizlenecektir? Tasavvuf ilminin diliyle söyle-yecek olursak, tezkiye ve tasfiye vasıtasıyla. Böylece kalbi kaplayan örtü ortadan kalkacak ve kalp gözü açılacaktır.²⁵⁶ Bunun yolu da ön-ceki bölümlerde esaslarını sıraladığımız mücâhededir. Şeyh Kübrâ'nın vurgularından, mücâhede olmadan müşâhadenin asla gerçekleşmeye-ceği açıkça anlaşılmaktadır.²⁵⁷ Fakat söz konusu tecrübelerin ve mü-şâhedelerin de belirli aşamaları vardır. Bunlar seyyârın, hakikat yol-uunda katettiği mesafeye göre yücelmekte ve latif hâle gelmektedir.

Meselâ, sâlikin tarîkata intisâb ettikten sonra, halvete girdiğinde ilk karşılaşacağı şeyler, "havâtır" dediğimiz birtakım düşünceler-dir.²⁵⁸ Necmeddîn Kübrâ bazı risalelerinde havâtır çeşitlerini, arala-rındaki farkları ve onlarla nasıl başa çıkılabileceğini ayrıntılarıyla an-latmaktadır.²⁵⁹

Bu havâtır tecrübelerinden kısa bir müddet sonra sâlikin kalp gö-zü açılmaya başlamakta ve birtakım şekiller müşâhede etmektedir. Çünkü müşâhede öncelikle sûret, şekil ve hayâllerle olmaktadır.²⁶⁰

251. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 113. Bundan dolayı tasavvufta kâinata makro-kozmos/büyük âlem, insana da mikrokozmos/küçük âlem denilmiştir. İb-nü'l-Arabî'nin felsefesinde "insan" iki ayrı düzeyde ele alınmaktadır. Bi-rincisi kozmik/kevnî düzeydir. Bu düzeyde insan kozmik bir nesne gibi te-lâkki olunur. Burada söz konusu olan insanlık, yani beşeriyettir, ferdî bir şahıs olarak insan değildir. Bu düzeydeki insan Hakk'ın sûreti üzerine ya-ratıldığı âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir ve âlemin bir zübde-si, hulâsasıdır. Yani cem' edici varlık anlamında âlem-i sağırdır. İkinci dü-zeyde ise insan bir ferdî gösterir. Burada insanların hepsi eşit bir biçimde kâmil değildirlir. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, ss. 289-290.

252. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 114.

253. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si de kamışlıktan kesilen neyin feryadıyla başlamak-tadır. İnsan-ı kâmilî sembolize eden ney, asıl vatanına duyduğu özlem ve hasretten dolayı feryat etmektedir. Çünkü insan ezelde, Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda ve O'nunla birlikteydi. Bu dünyaya gönderilip beden kalıbı içi-ne girince kaynağından, özünden uzaklaştı. Gönül ehline göre gerçek vat-an bu dünya değil, Rabb'in huzurunda. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Demirci, "Dinle Neyden", *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü* içinde, ss. 107-120; Fulya Bayraktar, "Mevlânâ'da Ney Metaforu", *Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi, Mevlevîhâneler Sempozyumu*, Manisa, 2005, ss. 149-153; Âmil Çelebioğlu, "Muhtelif Şerhler Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya, 1985, ss. 5-27.

254. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 112.

255. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 113.

256. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 105.

257. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 93-94. Necmeddîn Kübrâ'nın şeyhi Ammâr-ı Yâsir de "Önce mücâhede, sonra müşâhede" demektir. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, *Savmü'l-Kalb*, s. 30.

258. Kübrâ, *Risâle Fe'l-Halve*, vr. 17b-18a.

259. Biz bu konuyu birazdan "Havâtır" başlığı altında genişçe ele alacağız.

260. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 106.

Seyyâr, “muhayyile ve musavvire gücü”yle²⁶¹ bunları algılamakta ve şeyhine yorumlatmaktadır.²⁶² Seyh Kübrâ'nın “ednâ müşâhede” dediği bu aşama, arzda bulunan şeylerle ilgili olan müşâhededir. Arzla kastedilen ise şehâdet âlemindeki değil, gayb âlemindeki arzıdır. O arzdaki şekiller, renkler, denizler, ateşler, çöller, şehirler, köyler ve köşklerin temâşası bu müşâhedeye dâhildir.²⁶³

Bundan sonra seyyâr, Allah yolunda hakkiyla mücâhedeye devam ettikçe onun muhayyile ve musavvire gücü zayıflar; sûretler ve şekiller ortadan kalkar, vakıaların manaları renklerin elbisesi içerisinde algılanmaya başlar. Zikrin galebesiyle bulutlar, yağmurlar, semâ ve yıldızlar hücum eder. Bu zevk esnasında bazı işaretler, rumuzlar ve sırlar keşfolunur; renklerin, sema, güneş, ay ve yıldızların manaları anlaşılır.²⁶⁴ Seyh Kübrâ, bu merhaleye gökyüzünde bulunan varlıklarla ilgili müşâhede anlamında “a'lâ müşâhede” ismini vermektedir.²⁶⁵

Peki sözü edilen bu müşâhedeler nasıl bir hâlet-i rûhiyye içerisinde gerçekleşmektedir ve neyi simgelemektedir? Necmeddin Kübrâ'ya göre bunlar, uyku ile uyanıklık arasındaki bir durumu ifade eden ya-

kaza hâlinde meydana gelmektedir.²⁶⁶ Şüphesiz burada dış duyu organlarının verdiği fiziksel algılar söz konusu değildir. Sûfî, fizikî gözünün dışındaki bir gözle çeşitli şekilleri ve renkleri gerçekten temâşâ etmektedir.²⁶⁷ Çünkü şeyhin nazarında müşâhede ve zevk beraber bulunurlar. Müşâhadenin sebebi, kalbi kaplayan örtünün kaldırılmasıyla kalp gözünün açılması; zevkin sebebi ise, vücut ve ruhların değiştirilmesidir. Bu değişiklik beş duyu organımız için de geçerlidir; onlar da manevî, rûhânî duyu organlarıyla yer değiştirirler.²⁶⁸ Yani bu organlar, nûrânî bir varlık olan insanın manevî organları gibi faaliyet göstermeye başlarlar. Böylece bu organlar vasıtasıyla gaybî tecrübeler yaşanır ve çeşitli renkler görülür.

Sûfî tarafından tecrübe edilen her şeyin, bir imaj şeklinde tecrübe edildiğini en başta belirtmemiz gerekmektedir.²⁶⁹ Seyh Kübrâ, görülen renkleri ve şekilleri, sûfînin manevî hâlinin ve yükselme derecesinin göstergeleri olarak yorumlamaktadır.²⁷⁰ Nitekim o “Renkler ise aslında hâllerin rengidir” demektedir.²⁷¹

Netice itibarıyla, Necmeddin Kübrâ'nın sisteminde bütün imajlar ve vizyonlar önemlidir. Çünkü onlar, sûfî tarafından benliğin farklı boyutlarının keşfedildiği görüntüsel şekiller olarak işlev görmektedir-

261. Bu iki kuvve ile ilgili olarak Necmeddin Kübrâ şunları söylemektedir: “Muhayyile gücü, bir manayı, o manâya lâyık bir kıyafet içinde tahayyül eder, tasavvur gücü de o manaya sûret ve şekil verir. Meselâ adı bir düşün, köpek sûretinde; haysiyetli bir düşman, aslan şeklinde; büyük bir adam, dağ biçiminde; padişah, deniz tarzında; faydalı bir adam, meyveli ağaç şeklinde; faydasız adam, meyvessiz ağaç biçiminde; fayda ve rızık, yemek hâlinde; dünya, necaset ve koca karı olarak tasavvur edilir.” Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 106. İslâm felsefe ekollerinin çoğunda kuvve-i muhayyile ve musavvire tek bir kuvve için kullanılan iki tabirdir. Fakat Necmeddin Kübrâ bunları iki ayrı kuvve kabul etmiş görünmektedir. Onun bu konudaki görüşünün temel noktalarını şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Kuvve-i muhayyile ve kuvve-i musavvire farklı görevlere sahip iki kuvvedir. 2. Her iki kuvve kendi faaliyetini mana üzerinde gerçekleştirir. 3. İki kuvvenin faaliyeti tek bir mahsul ortaya çıkarır. 4. Kuvve-i musavvirenin faaliyeti istiare ve mecaz cinsindedir. Bkz. Ahmed Pâketçi, “Dugânî Hayâl u Sûret Der Endiçe-i Seyh Necmeddin Kübrâ”, ss. 77-83.

262. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a.

263. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 113.

264. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a.

265. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 113.

266. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 105.

267. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, s. 62; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 87.

268. Seyh Kübrâ'ya göre uyku, bu duruma güzel bir örnektir. O, bu husustaki görüşlerini şu cümleleriyle ifade etmektedir: “İnsan uyuduğu, az da olsa vücudun ağırlıklarından kurtulduğu ve vücut denizi ile duyguları kapandığı zaman göz, kulak, tatma, ağzı, el, ayak ve diğer bir beden nevinden, gayb âleminde başka duyu organları açılır. O kişi bu organlarla görür ve işitir. Gaybdan yemek alır ve yer. Konuşur, yürür, tutar, uzak yerlere gider; uzaklık onun için engel teşkil etmez. Ve o vücut, bu vücudumuzdan daha mükemmeldir. Çünkü o vücut çoğu defa havada uçma, denizde yürüme ve ateşe girip yanmama gücünü kendinde bulur. Bunu saçma bir söz zannetme! Bu bir gerçektir. Ve o, ölümün kardeşidir.” Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 105.

269. Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 24.

270. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 87.

271. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 97.

ler. Her bir imaj veya imaj grubu, sâlik için rûhî eğitim sürecinde içinde bulunduğu merhaleye işaret eden sembolik bir referanstır. Bu anlamda, seyr ü sülûk esasındaki manevî merhale ile bir grup imaj arasında karşılıklı mükemmel bir ilişki vardır. Sâlikin tecrübe ettiği bir imaj veya imaj grubu doğrudan onun içsel tekâmülünün hangi mertebede olduğunun bir göstergesidir.²⁷²

Bu bölümün sonunda, yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız müşahedelerin üç temel faydasından bahsedebiliriz:

1. Bunlar sayesinde sâlik, kendi hâlinde meydana gelen olumsuz veya olumlu yöndeki değişimlerin farkına varmaktadır. Çünkü her hâlin, ona uygun bir hayâlî vardır.
2. Kalbî, ruhî ve melekî sahadan gelen vakıalar belli bir zevk verir. Nefs bu zevkten payını alır ve maddî şeylerden uzaklaşarak, gayba ve lâtif manalara yönelir.
3. Tasavvuf yolunun bazı basamakları, ancak birtakım gaybî müşahedeler sayesinde aşılabilir.²⁷³

4.4.2. Renk Sembolizmi

Mistik tecrübenin özellikleri arasında en fazla onun “ifade edilemez” oluşuna vurgu yapılmıştır.²⁷⁴ Elbette bu, mistik tecrübe hiçbir şekilde ifade edilemez demek değildir. O hâlde bu söz, bu tip deneyimlerin tam manasıyla aktarılamayacağı biçiminde anlaşılmalıdır. Çünkü dünyadaki bütün mistik hareketlerde olduğu gibi, mutasavvıflar da tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sadece kendilerinin anlayabilecekleri sembolik bir dil geliştirmeye başlamışlar ve bunun adı-

na da “işaret” adını vermişlerdir. Serrâc işareti şöyle tanımlamaktadır: “Manasî lâtif olduğundan sözle açıklanması, konuşan tarafından gizli tutulan şeydir.”²⁷⁵ Burada iki amaç gözetilmiştir. Birincisi, süffilerin kendi dünyalarından olan kimselerin tasavvufî sırlarını anlamalarına yardımcı olmak; ikincisi de bu esrârî ağıyardan, yani yabancılardan gizlemektir.²⁷⁶ Tasavvuf erbâbının yazdığı eserlere baktığımızda, bazı süffilerin, metafizik âlemde müşâhede ettikleri hakikatleri bu dilin sınırlı kalıpları içerisinde, çoğu kez şiirsel ve sembolik ifadelerle anlatmaya çalıştıklarını şahit oluruz. İşte ehl-i tasavvufun bu noktada başvurduğu en önemli sembollerden birisi de renklerdir.

Renkler tarihin eski dönemlerinden beri insanlığın eşyayı, nesneleri ve aynı zamanda kendisini tanımlamak ve belirgin hâle getirmek için kullandığı unsurlardan biridir. Zira bir nesneyi –veya en geniş anlamda, bir fikri- diğerinden ayırt etmek için kullanılan en kolay yol renktir. Zamanla renklerin sadece zâhîrî bir tanımlamayla sınırlı olmadığı, insanların iç dünyası ve psikolojileriyle de yakinen ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Günümüzde psikoloji ve modern bilim, renklerin, insanların ruh hâlleri ve kişilikleri üzerinde bazı etkilerinin olduğu iddiasındadır. Ayrıca renkler, insanların tedavilerinde ve manen rahatlatmalarında da kullanılan bir araçtır.²⁷⁷ Buna ilâveten renklere bazı anlamlar

275. Ebû Ali Rûzbârî de bu hususta şöyle demektedir: “Bizim ilimiz işaret ilmidir. Söze dönüşürse gizli kalır.” Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 330.

276. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 80.

277. Bkz. Ali Yıldırım, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi”, *Millî Folklor*, Cilt: 18, Sayı: 72, s. 130. Yirminci asrın ilk yarısından itibaren artık “color science/renk bilimi” denilen bir bilim dalı bile ortaya çıkmıştır. Bu alanın çeşitli temsilcileri için bkz. Ahmed Pâketçi, “Revânşînâşî-yi Reng Der Endîşe-i İrfânî-yi Necmeddîn Kübrâ”, ss. 106-113. Modern dünyada hızla yayılan pozitif düşünce merkezleri, psikolojik ve ruhsal tedavi tekniklerinde renklerin insanlar üzerindeki etkilerini de kullanmaktadır. Renklerle kişilik ve karakter analizleri yapılmakta, her kişiye özgü bir rengin olduğu belirtilmektedir. Bu konudaki uzmanlardan biri olan Davut İbrahimoğlu, “Renk tercihlerimiz tesadüfler üzerine değil, kişiliğimiz ve bundan doğan ihtiyaçlar üzerine yapılır” diyor. Bkz. <http://www.psikoenerji.com> Yine bu alanın uzmanlarından biri, kendisini renkbilimci diye isimlendiren Metin Yahya Üster'dir. O da renklerin analizini yapmakta ve karakterler üzerindeki etkilerinden bahsetmektedir. Meselâ onun teorisine göre, kır-

272. Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 26.

273. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, ss. 297-298.

274. Dini ve mistik tecrübenin özellikleri hakkında bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yay., İstanbul, 2006, ss. 112-134; Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4*, Bursa, 2005, ss. 83-101.

yüklenmiş ve onlar çeşitli şeylerin sembolleri hâline gelmiştir. Bu durum zamana, mekâna, dine ve kültüre göre farklılık arz etmektedir.²⁷⁸

Kur'an'a baktığımızda renk kelimesinin karşılığının "sıbğa" tabiri olduğunu görüyoruz. Türkçe'ye "boya" diye çevirebileceğimiz bu sözcük, ayette Allah ismiyle beraber geçmektedir. "Allah'ın boyası! O'nun boyasından daha güzel boyası olan kim?" (Bakara, 2/168) Bu kullanım, hakikî renk vericinin yalnızca Allah olduğu şeklinde yorumlanabilir. "Sıbgatullah" terimi "din, akıl, iman, İslâm ve fıtrat" gibi manalara da te'vil edilebilir. Bu durumda o, Allah'ın vurduğu boyayı, verdiği rengi ve insan yaratılışına hâkim olduğu özelliği; ezelden insanın ruhuna konan bir inancı, fıtratı ve tevhîdi yansıtmaktadır.²⁷⁹ Yunus Emre bu durumu "Yanmışam aşkuna tâ kül olunca / Boyandum rengüne, solmazam ayruk."²⁸⁰ diyerek dile getirmektedir. Mevlânâ da "O beden nerededir ki can ile aynı renge bulanmıştır?"²⁸¹ demektedir.

Mutasavvıflar mâverâü'l-akl olan tecrübelerini aktarabilmek için renk sembolizmini canlı bir şekilde kullanmışlardır. Tasavvufta renkler genelde birtakım hâleri, makamları ve seyr ü sülûk esnasındaki merhaleleri simgelemektedir. Hangi rengin hangi anlama geldiği süfi sülûfi, tarikatın tarikatına değişiklik gösterebilmektedir.

mızı, sevgi, irade ve atak kişilik; turuncu, duygusalılık, yapıcı ve neşecı arayıp; sarı, entelektüel güç, yöneticilik, hırs; yeşil ise denge, huzur, güven ve istikrar gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. <http://www.renkcenter.com>

278. Meselâ Hint felsefesinde "üç gunalar" olarak bilinen, yani varlığı bilginin ışığıyla aynı olan ve varlığın yüksek hâllerini temsil eden semâvî kürelerin ışıdaması ile sembolleşen saf özüne uygunluk anlamındaki "Satva" beyazla; varlığın belirli bir hâli içindeki yayılımını, diğer bir ifadeyle varoluşun belirli bir düzeyinde bulunan olanaklarının yayılmasını teşvik eden itki anlamındaki "Rajas" kırmızıyla; câhiliyyet ile özdeş olan varlık, aşağı hâllerinde alınan varlığın karanlık kökü olarak bilinen "Tamas" siyahla sembolize edilmektedir. Bkz. Rene Guenon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 2001, ss. 37, 40. Bu konuda ayrıca bkz. Barbara A. Weightman, "Sacred Landscapes and The Phenomenon of Light", *Geographical Review*, Cilt: 86, Sayı: 1, 1996, ss. 59-71.
279. Necmettin Şahinler, *Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi*, İnsan Yay., İstanbul, 1999, ss. 13-15.
280. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 150.
281. Mevlânâ, *Divân-ı Kebir-Şeğmeler*, I, 79.

Meselâ Hâtem Asam, ölümün türlerini renklerle ifade etmiştir. Buna göre, açık beyaz ölüm, halkın eza ve cefasına katlanmak siyah ölüm, nefse muhâlefet etmek kırmızı ölüm, yama üstüne yama dikmek ise yeşil ölümdür.²⁸² Ruzbihan Baklı, Hakk'ın güzelliğini kırmızı gül rengine gördüğünü; Allah'ın cemâlini ve celâlini çeşitli sûretlerde temâşâ ettiğini söyler.²⁸³

Halvetiyye tarikatında renk sembolizminin çok yaygın olduğu görülmektedir. Bu tarikatta nefsin yedi mertebesinin ayrı ayrı birer zikri, hâli ve nuru vardır. Meselâ, nefs-i emmârenin mavi, nefs-i levvâmenin sarı, nefs-i mülhemenin kırmızı, nefs-i mutmainnenin beyaz, nefs-i râziyyenin yeşil, nefs-i marziyyenin siyah nuru vardır. Nefs-i kâmiledeki nur ise renksizdir.²⁸⁴ Nakşibendîlere göre de, zikirle meşgul olan sâlikin kalbinde sırasıyla sarı, kırmızı, beyaz, siyah ve yeşil renkte nurlar zuhûr etmektedir.²⁸⁵

Salâhaddîn-i Uşşâkî (ö. 1197/1782), cemâl ve celâl sıfatlarının yaydığı rengârenk ışıklardan bahsedip, cemâlden yeşil ve sarı, celâlden ise kırmızı ve al renklerin parıldadığını söyler.²⁸⁶ İ. Hakkı Bursevî ise bu hususta daha detaylı bilgiler vermektedir. Ona göre, yeşil olgunluğa işaretler, doğru yolda olanların hâlidir. Sarı, cemâl ve celâl arasında seyredenlerin durumunu remzeder. Beyaz ise aslında bir renk değildir. Daha doğrusu onun rengi, beraber olduğu diğer renge

282. Sülemî, *Tabakâtü's-Sâfiyye*, s. 93. Ölümün renkleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi-Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, haz. Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2007, s. 44; Mehmet Demirci, "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)", *Tasavvuf*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2000, s. 11.
283. Bkz. Nazif Hoca, *Ruzbihân el-Baklı*, ss. 103-118.
284. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul, 2005, ss. 154-175; Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi", *Tasavvuf*, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 43-63. Kâdiriyye tarikatında da Halvetîliğe benzer bir durum söz konusudur. Bkz. Hacı Muharrem Hilmi Efendi, *Kadiri Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye*, haz. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., ss. 124-161.
285. Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.
286. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 259.

bağlıdır. Siyah da böyledir. Zira siyah, Zıll-i Hakîkî'ye işaretidir ki nûru'l-envâr âlemidir ve o âlemde aydınlık ve karanlık yoktur. Gerçi nûr-ı siyah derler ki, bütün ışıkların son bulduğu noktadır. Çünkü siyah Zât'ın rengidir ve gece gibi Kâ'be de Zât-ı Ehadiyyet'e işaretidir. Zât'ın aslı idrâk olunamadığı gibi, o makâma ulaşmak da diğer sıfatların renklerinden tecerrüd etmekle olur.²⁸⁷

Kübreviyye tarikatının ileri gelen şeyhlerinin en belirgin özelliklerinin, renk sembolizminden çokça istifade etmeleri olduğuna biraz önce değinmiştik. Şeyh Kübrâ, özellikle seyr ü sülûk sürecinde insanın önündeki üç perdeden, yani vücut, nefis ve şeytan üçlüsünden kurtulurken yaşananları anlattığı yerlerde bu sembolizme başvurmuştur. O, *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Risâle fi'l-Halve* gibi eserlerinde bazı renklerin hangi anlamlara geldiğini de ifade etmektedir. Şeyhe göre, bunlar arasındaki fark, ancak zevk-i vicdânî ile anlaşılabilir.²⁸⁸ Şimdi söz konusu bu renkler üzerinde duralım:

Beyaz: Necmeddîn Kübrâ'ya göre beyaz, İslâm, iman ve tevhîdi sembolize etmektedir.²⁸⁹ O, insan vücudunun ilk anda zifirî karanlık olduğunu, daha sonra kırmızılaşğını ve ıslâh edildiğinde de saflaşmış beyaz hâle geldiğini ileri sürmektedir.²⁹⁰ Beyaz genelde saflığı, temizliği çağrıştırmakta ve huzurlu bir ruh hâlini göstermektedir. Bundan dolayı nefis-i mutmainnenin rengidir.²⁹¹ Nakşibendiyye'de ise sırr latifisinin rengi beyazdır.²⁹² Şeyh Galib'e göre ise beyaz, Allah'ın yaratma iradesinin sembolüdür.²⁹³

Siyah: Şeyh Kübrâ siyahın, küfür, şîrk ve şekki temsil ettiğini ile-

ri sürmektedir. Yine ona göre, koyu ve karanlık da türâbî hazzın be-kâsının, bedenlerin kuvvetinin ve nefis-i hayvanînin duhlûlünün delilidir.²⁹⁴ Bu arada tasavvufta siyahın, biri maddî siyah, diğeri belirsizlik anlamındaki siyah olmak üzere iki anlamının olduğunu ve Necmeddîn Kübrâ'nın siyahın ilk anlamını kasdettiğini belirtmek gerekir. İkinci anlamıyla siyah, esas itibarıyla bir renk değil, bütün renklerin kaynağıdır. O, Tanrı'nın zâtını ve amâ hâlindeki durumunu, aynı zamanda asla dönüşü sembolize eder.²⁹⁵ Siyahtaki bu belirsizlikten dolayı, Hakk'ın nurunun rensiz ve keyfiyetsiz olduğu da söylenir.²⁹⁶

Kırmızı: Necmeddîn Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*'de kırmızı için "Hâlin şiddeti ve kuvvetinin delili, irfanın ve şeytanın geldiğinin emaresidir"²⁹⁷ demektedir; *Fevâih*'te ise kırmızıyı, "Saf ateş rengi olan kırmızı ise himmet hayatının yani kudretin işaretidir. Şayet bu renk bulanık-sa şiddetin ateşidir. Bu da seyyârın, nefis ve şeytanla yaptığı mücâhedenin sertliği ve yorgunluğu manasına gelir"²⁹⁸ diye yorumlamaktadır. Kırmızının nefis-i mühlimeyi, ruhu, vuslatı, yani Allah'a kavuşmayı ve varlık âlemini simgelediği de söylenmektedir.²⁹⁹

Sarı: Şeyh Kübrâ'ya göre bu renk, hâlin zaafının, sürûr ve bast'ın temellerinin delilidir.³⁰⁰ O bitkilerden örnek vererek bu durumu açıklamaya çalışır. Nasıl ki bir bitkinin sararması, onun bazı arızalar-

287. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, s. 260. Tasavvufta rüyaların tabir edilmesinde de renklerden faydalanılmıştır. Bu konuda bkz. H. Avni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1996, s. 217.

288. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a.

289. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a.

290. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

291. Muslu, *Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 166.

292. Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.

293. Ali Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", s. 140.

294. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a-b.

295. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, s. 102; Necmettin Şahinler, *Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi*, ss. 19-27.

296. Meselâ Necmeddîn Dâye bu kanaattedir. Bkz. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, ss. 306-307.

297. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a.

298. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 97.

299. Bkz. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddîn Bekrî*, s. 161; Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143; Ali Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", s. 140. Mevlevîlik'te şeyhin postu kızıl renkte olur. Güneş batarken kızıl renge büründüğü ve Hz. Mevlânâ da güneşin gurup ettiği sıralarda Hakk'a vasil olduğu için bu renk "vuslat rengi" olarak benimsenmiştir. Bkz. H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, Ötüken Yay., İstanbul, 2001, s. 97.

300. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a.

dan dolayı zafiyete uğradığını gösteriyorsa, sarı renk de seyyârın gidişindeki zaafî ve zayıflığı simgeler.³⁰¹ Halvetiyye'de nefsi levvâmînin rengi, Nakşibendiyye'de ise kalbin nuru sarıdır.³⁰²

Mavi: Necmeddîn Kübrâ mavinin, nefsin kuvvetine ve safasına delâlet ettiğini belirtmektedir.³⁰³ Ona göre nefis zuhûr ettiği zaman rengi mavidir.³⁰⁴ Mavi, Halvetiyye'de de nefsi emmâreyi simgelemektedir.³⁰⁵

Yeşil: Yeşil, Necmeddîn Kübrâ'nın renk sembolizmindeki en mühim renktir. Çünkü o, vücudun karanlık kuyusundan çıkışı ve kurtuluşu sembolize etmektedir. Bitkinin yeşil oluşu, onun canlılığını gösterdiği gibi, yeşil renk de kalp hayatını, yani kalbin canlı ve çalışır olduğunu simgelemektedir. Şeyhe göre, yeşil sonuncu renktir. Bu renkten şimşek çakması gibi parlıklar ve aydınlıklar doğar. Yeşillik saf da olabilir, bulanık da. Saf oluşu, Hakk'ın nurunun galibiyetinden, bulanık oluşu ise vücut ve varlık karanlıklarının hâkimiyetinden meydana gelir.³⁰⁶

Nakşibendiyye tarikatında seyr ü sülûk kalp lâtifesiyle başlamakta ve ahfâ ile sona ermektedir. İşte bu son lâtifinin nuru yeşildir.³⁰⁷ VIII./XIV. yüzyıl Kübrevî şeyhlerinden Simnânî yedi lâtifeye karşılık gelen yedi renkten bahsetmektedir. Lâtifetü'l-kalbiyyenin rengi karanlık ve koyu, lâtifetü'n-nefsiyyenin mavi, lâtifetü'l-kalbiyyenin kırmızı, lâtifetü's-sırriyyenin beyaz, lâtifetü'r-rûhiyyenin sarı, lâtifetü'l-hafiiyyenin nûrânî siyah ve nihayet lâtifetü'l-Hakkiyye'nin ise yeşil ve ya rensizdir.³⁰⁸

Yeşil rengin kullanımı eski zamanlardan beri çok yaygındır. O, gönüllü ve gözü dinlendiren bir renktir. Günümüz psikolojisinde yeşil, den-

ge, huzur, güven ve istikrarı temsil etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de bu renk bolluk-bereket anlamında ve cennet tasvirlerinde kullanılmaktadır. İstihare yaparken beyaz ve yeşil görmek, hayra; siyah ve kırmızı görmek de şerre yorulur. Hızır'ın kelime manasının yeşil olduğunu ve dünya siyasetinde yeşilin İslâm'ın rengi kabul edildiğini biliyoruz.³⁰⁹

Necmeddîn Kübrâ yukarıda zikrettiklerimiz dışında, altın renginin, halâsın ve ihlâs makamının; gümüş renginin ise sıdk ve istikamet delili olduğunu söylemektedir.³¹⁰

Renklerin tasavvufî tecrübe sırasında hissedilir hâle gelmesi kuşkusuz yaşanarak anlaşılabilecek bir konudur. Bunun anlatılması zordur ve "tatmayan bilmez" ölçüsünün geçerli olduğu noktalardan biridir. Dile getirdiğimiz bu özellik saklı kalmak üzere, meseleyi zihnimize biraz yaklaştırabilir ümidiyle Necmeddîn Dâye'nin renklerle ilgili bir izahını görelim:

"Nurların renklerine gelince, her makamda görülen nurlar farklı bir rengine sahiptir. Meselâ nefsi levvâmî makamında mavi nur ortaya çıkar. Bu nur, nûr-i ruh veya nûr-i zikirin zulmet-i nefis ile imtizâcından oluşur. Ziyâ-yı ruh ve zulmet-i nefis mavi bir nur ortaya çıkarır. Zulmet-i nefis daha az olup, nûr-i ruh fazla olursa kırmızı bir nûr müşâhede edilir. Nûr-i ruh galebe çalarsa sarı bir nur ortaya çıkar. Zulmet-i nefis kalmadığında ise beyaz bir nur görülür. Nûr-i ruh safayı dil ile imtizac ettiğinde yeşil bir nur ortaya çıkar. Kalp tamamen saf hâle geldiğinde ise güneş gibi ışıkl bir nur görünür. Nûr-i Hak ise rensiz, keyfiyetsiz, hadsiz ve benzersiz bir şekilde âşikâr olur."³¹¹

4.4.3. Havâtır

Arapça "h-t-r" kökünden türeyen "hâtır" (çoğulu havâtır), "aklına gelmek, hatırlamak ve içine doğmak" gibi manâlara gelmekte-

301. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 97.

302. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekri*, s. 160; Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.

303. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18a-b.

304. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

305. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekri*, s. 155.

306. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 97.

307. Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.

308. Simnânî'deki nurların hiyerarşisi için bkz. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 251-264

309. Bu rengin geniş kullanım ağı hakkında bkz. Necmettin Şahinler, *Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi*, ss. 69-102.

310. Kübrâ, *Risâle fi'l-Halve*, vr. 18b; Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 117.

311. Dâye, *Mirsâdü'l-lbâd*, ss. 306-307.

dir.³¹² Tasavvuf terminolojisinde ise havâtür, “kalbe gelen hitâb veya düşüncedir.” Bu hitâb “rabbânî, melekî, şeytânî ve nefsânî” olabilir. Ancak kalbe yerleşmez, gelip geçicidir.³¹³ Bu kavrama günümüz psikolojisinde “uyarıcı” adı verilmektedir.³¹⁴

Hâtırla aynı anlama sahip başka bir terim de “hatre” (çoğulu hatarât)’dır. Hucvîrî hatarâtı şöyle tanımlamaktadır: “Tasavvuf yolunun hükümlerinden olmak üzere seyr ü sülûk esnasında kalbden geçen şey, havâtür, hâtıralar.”³¹⁵ Havâtürle ilişkili diğer bazı kavramlar ise “vâkî” ve “vârid”dir. Vâkî’ sözüyle, hâtür gibi gelip geçici olmayıp, kalpte bâkî ve dâim olan mana kasdedilmektedir. Bütün kalbler havâtür mahallidir, yani hiçbir kişinin kalbi bir an bile olsa havâtürden hâlî kalmaz. Fakat vâkî, Hakk’ın sözü ile içi dolu olan kalpten başkası üzerinde vücuda gelmez.³¹⁶ Vârid (çoğulu vâridât) ise, kulun kasdı olmaksızın kalbe gelen hâtırlardır. Havâtür kabilinden olmayan vâridler de vardır. Vâridât bazen Hak’tan, bazen ilimden gelir. Buna göre vâridât, havâtürden daha umumdur. Çünkü havâtür hitâb (söz) nev’inden olan şeylere mahsustur. Vâridât ise sürûr vâridi, hüznün vâridi, kabz ve bast vâridi gibi manalara ve hâllerde de şâmil bir istilâhtır.³¹⁷

Havâtür kavramı, Kur’ân-ı Kerim’de yer almamakta, hadislerde ise türediği fiil kalıbında geçmektedir. Bununla birlikte mutasavvıflar, bazı ayet ve hadislerin havâtürün varlığına işaret ettiği konusunda hemfikirler. Necmeddin Kübrâ’nın da bu konuda çeşitli ayet ve hadislere başvurduğu görülmektedir. Bunlara birer örnek vermek gerekirse:

312. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 249.
313. Hâtür/havâtür tanımları için şu kaynaklara bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 335; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 177; Hucvîrî, *Kesfû'l-Mahcûb*, ss. 537-538; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 229; Süleyman Uludağ, “Havâtür”, *DİA*, XVI, 526.
314. Bkz. Hayatî Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 41.
315. Hucvîrî, *Kesfû'l-Mahcûb*, s. 535.
316. Hucvîrî, *Kesfû'l-Mahcûb*, s. 538.
317. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 179. Necmeddin Kübrâ, bu konuda aynen Kuşeyrî’yi takip etmekte ve isim vermeden onun sözlerini aktarmaktadır. Bkz. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibin*, vr. 137b.

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Şeytan sizi fakirlikle korkutup kötülüğü emreder. Allah ise size bağışlama ve lütf sözünü verir.” (Bakara, 2/268)

“İnsanoğlunun kalbinde şeytanın vesvesesi ve meleğin ilhâmı bulunur. Şeytanın verdiği vesvese, şerri vadedip hakkı yalanlamaktır. Meleğin ilhâmı ise, hayrı tavsiye ve tastik etmektir. Kim kalbinde hayrı kabul edip hakkı tastik duygusunu bulursa, onun Allah’tan olduğunu bilsin ve O’na hamdetsin. Kim de aksini bulursa, şeytandan Allah Teâlâ’ya sığınsın.” Sonra Rasûlullah şu ayeti okudu: “Şeytan sizi fakirlikle korkutarak kötülüğü emreder.”³¹⁸

Tasavvufî kaynaklarda havâtüre dair çeşitli tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Bazı istisnalar dışında, “rabbânî, melekî, şeytânî ve nefsânî” olmak üzere genelde dört çeşit havâtürden bahsedilmektedir. Örneğin, Cüneyd-i Bağdâdî bu görüştedir.³¹⁹ Necmeddin Kübrâ ise yukarıdakilere ilâveten “havâtür-ı kalb”den de söz etmekte ve genellikle beşli bir sınıflandırmaya gitmektedir.³²⁰ O, *İrşâdü't-Tâlibin*’de

318. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, ss. 81-83; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 92b-93a. Hadis için bkz. Tirmizî, *Tefsîru Süreti'l-Bakara*, 35.
319. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 93b. Cüneyd havâtür çeşitleriyle ilgili olarak şöyle demektedir: “Hâtırlar dört çeşittir. Hak’tan olan, kulu Hakk’a davet eder. Melekten olan, kulu taate davet eder. Nefsten olan, nefsin gösterisine ve dünya nimetlerinden haz almaya davet eder. Şeytandan gelen ise kine, kıskançlığa ve düşmanlığa davet eder.” Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 406. İsmail Hakkî Bursevî “şeytânî, nefsânî, ruhânî ve Rahmânî” olmak üzere dört çeşit havâtür olduğunu ve bunların da “al, sarı, kırmızı ve yeşil” renkleriyle ifade edildiğini söylemektedir. Bkz. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, s. 260.
320. Necmeddin Kübrâ’nın havâtür tasnifleri ve açıklamaları için şu eserlere bkz. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, ss. 81-87; Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 100-104; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 92b-94a; Kübrâ, *Risâletü's-Sâirî'l-Hâirî'l-Vâcid*, vr. 37a-b. Şeyh Kübrâ’nın halifelerinden Necmeddin Bağdâdî, burada zikredilen beş hâtürün yanında “hâtür-ı ruh ve hâtür-ı şeyh” olmak üzere iki çeşit hâtürden daha bahsetmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Tuhfetü'l-Berere*, vr. 50b-58b. Seyfeddin Bâharzî’nin torunu Yahya Bâharzî ile Kübreviyye tarikatının VIII./XIV. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Ali Hemedânî de, aynen Şeyh Kübrâ gibi beşli bir havâtür tasnifi yapmaktadır. Bkz. Yahya Bâharzî, *Evrâdü'l-Abbâb*, ss. 315-316; Bedahşî, *Hulâsatü'l-Manâkib*, ss. 141-142.

ise Cüneyd'in dörtlü tasnifini benimsemiştir.³²¹ Yine Şeyh Kübrâ, isim vermeden bazı sûfiler tarafından yapılan sınıflandırmalara da değinmektedir. Meselâ bazıları "hâtır-ı sakîm ve hâtır-ı selîm", bazıları da "hâtır-ı ilhâm ve hâtır-ı visvâs" olmak üzere havâtır-ı ikiye ayırmaktadırlar.³²² Buradaki sakîm ve visvâs hâtır-ı şeytanla, ilhâm ve selîmin de hâtır-ı meleklerle aynı olduğu açıktır.

Bu genel hususlara kısaca temas ettikten sonra, şeyhin hâtırları nasıl tanımladığına, bunlar arasında ne gibi farkların olduğuna ve hâtırlar karşısında nasıl bir tavır takınmak gerektiğine değinebiliriz.

I. Havâtır-ı Hak:

"Bu, ilk hâtırdır. Hiçbir ön sebep ve hükme bağlı olmadan kalpte vâki olan hâtır manasına gelir."³²³ Hâtır-ı kalb ile hâtır-ı melek de buna dahildir. Saf hâtır-ı Hak ilhâmı olur.³²⁴ "İlhâm" ise Allah'ın ilhâma mazhar olan kalpte yarattığı bir ilimdir.³²⁵ Gelen ilhâma akıl, nefis, şeytan, kalp ve melek itiraz edemez.³²⁶ Nitekim Halâc-ı Mansûr, "Hâtır-ı Hak'a hiçbir şey karşı koyamaz"³²⁷ demektedir.

İlhâm bazen gaybet, bazen de huzur hâlindeyken vâki olur. İkincisi, ilhâm göre daha kapalı ve gizli iken; birincisi, daha net bir şekilde hissedilir ve zevk hâline daha yakın olur. Bundaki sır, hakkânî havâtırın "ilm-i ledün" olmasıdır. Yani ilhâm gerçekte hâtır değil, Allah'ın ruhlarla "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (A'râf, 7/172) ve "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti." (Bakara, 2/31) ayetlerinin işaret ettiği ezeli ilimdir. Ruhlar da bunu böyle öğrenmişlerdir. Ruh-

lar, ilm-i ledünnîyi şu anda da öğrenmek durumundadırlar. Ancak bu ilim, vücut ve varlık karanlığı ile örtülü olduğu için, sâlik, bunlardan uzaklaşıp temizlendiği zaman, ledünnî ilim veya onun hüküm ve hikmetlerinden biri ortaya çıkar. Sâlik, daha sonra beraberinde bu ilim ve ilhâm olduğu hâlde tekrar vücuduna döner. İşte bu ilim, ilhâmdır. Artık bu vücut, toz ve kirden görünmez hâle gelen bir tahadaki yazının, tozların silinmesiyle yeniden okunur duruma gelmesine benzer.³²⁸

II. Havâtır-ı Kalb:

"Hâtır-ı kalb, aynen hâtır-ı melek gibi, devamlı sûrette iyi ve yararlı işleri teşvik eden hâtırdır." Fakat ondan şu noktalarda ayrılır: Şehvette, şevkte, hanînde, tayşte, tayarânda, insibâbda, râğbette, muhabbette, aşkıta, valeh, cünûn ve Hak'ta cünûnda. Mü'minlerin meleklerden daha üstün oluşunun sebebi de buradadır.³²⁹ Eğer kalp, hâtırdaki tek başına ise zayıf olur. Oraya hâtır-ı melek indiğinde daha kuvvetli hâle gelir.³³⁰ Şeyh Kübrâ, bu durumu bir hadis ile açıklamaya çalışır:

İbn Abbâs şöyle anlatır: "Rasûlullah hayır ve hasenât yönünden insanların en cömerti idi. En cömert olduğu zaman da Ramazan ayı idi. Cebrâil her gece onun yanına gelip Kur'an'ı müzakere ederdi. İşte bundan dolayı Rasûlullah'ın hayr u hasenât konusundaki cömertliği herhangi bir engele uğramayan rüzgâr gibiydi."³³¹ Necmeddin Kübrâ, Hz. Peygamber'in Ramazan ayında cömertliğinin artmasının sebebini, Cebrâil'in onun yanına gelmesine, dolayısıyla hâtır-ı meleğe bağlamaktadır.³³²

321. Bkz. Kübrâ, *İrşâdû't-Tâlibîn*, vr. 137a-b.

322. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 93b.

323. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 83; Kübrâ, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid*, vr. 37a.

324. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 100.

325. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 83.

326. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 100.

327. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 308.

328. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 100-101. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmed Pâketçi, "Ma'rifet Der Endişe-i İrfânî-yi Şeyh Necmeddin Kübrâ", ss. 19-20.

329. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 101.

330. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 93a.

331. Buhârî, *Bed'u'l-Vahy*, 5; Müslim, *Fezâil*, 7.

332. Kübrâ, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid*, vr. 37a; Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, ss. 84-85.

Kalpteki havâtırın muteber olabilmesi, bazı şartların gerçekleşmesine bağlıdır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kalb, şeytanın hâkimiyeti altında olmayacak.
2. Nefsin hevâsinden salim olacak.
3. Cemâl ve celâlin müşâhadesiyle süslenmiş olacak.
4. Paslanmasına sebep olan günahlardan, âdi ve kötü huylardan uzaklaştırılmış olacak.³³³

Şeyh Kübrâ, kalbe gelen hâtırın âlâmet ve işaretlerine de değinmektedir. Nefs, kalp ve hatta organlar hâtır-ı kalbe tatmin olmaktadır. Bu durumda bulunan kalp, ne olursa olsun itiraz etmemekte, tersine her şeye teslimiyet göstermekte; irşad edilmek istemekte, şek ve şüphe kayıtlarından kurtulmaktadır.³³⁴

III. Havâtır-ı Melek:

“Sürekli olarak iyi ve doğru işlere sevk eden hâtırdır.”³³⁵ Necmeddîn Kübrâ bunun “sekînet” olduğunu söylemektedir.³³⁶

IV. Havâtır-ı Nefs:

“İçerisinde nefsin hazzı ve istekleri bulunan havâtırdır”, “hâcis” (çoğulu hevâcis) de denilmektedir.³³⁷ Şeyh Kübrâ'ya göre, müridlere gelen havâtırın en şiddetlisi ve kuvvetlisi budur. Bu hâtır, temyiz gücü olmayan bir çocuğa benzer. Çocuğun, istediği bir şeyi elde etmedikçe razı olmadığı gibi, nefis de istediği yerine getirilmedikçe memnun olmaz.³³⁸

V. Havâtır-ı Şeytân:

“Bu, kulu dalâlet ve sapıklığa davet eden hâtırdır.”³³⁹ “Visvâs” veya “vesvese” diye de isimlendirilmektedir.³⁴⁰ Necmeddîn Kübrâ'ya göre, bu gibi bir hâtır geldiği zaman telâş verir, acele ettirir. Buna karşı kalbinde bir rahatlık bulamazsın. Karanlıklarla karşı karşıya kalmış gibi olursun. Riyâ ile haşır neşir olup, Hakk'tan gayrı şeylere yönelirsin. Onun sana gelişi sebebiyle organların kırılıp parçalanır.³⁴¹

Şeytan insanoğluna daima kötülüğü ve Hakk'a muhâlefeti emre-deceği için, havâtır-ı şeytana olanca gücümüzle karşı koymamız tavsiye edilir. Hâtır-ı şeytan, hâtır-ı nefsten daha zordur. Çünkü şeytanın amacı insanı dalâlete düşürmektir ve nefse nisbetle de türlü türlü oyunları vardır.³⁴² Herkesi, kişiliğine uygun bir hile ve tuzak ile yoldan çıkarmaktadır. Câhilleri cehâletleriyle, âlim ve zâhidleri ise daha başka şekillerde sapıklığa sürüklemektedir.³⁴³

Hâtır-ı şeytan, bazen ibadet şekillerinde, hayırlı işlerde, kuvvet ve kerâmet arzusunda da kendini göstermektedir. Bu durum, özellikle mübtedilerde ve halvetteki müridlerde meydana gelmekte ve kişi gerçekten ihlâs sahibi oluncaya kadar da devam etmektedir. Kendi manevî tecrübe ve müşâhedelerinden bahseden şeyh, bununla ilgili yaşadığı şu olayı bizlere aktarmaktadır:

“Bir gün halvette zikirle meşgul iken şeytan geldi. Halvet ve zikir hayatımı karıştırıp bozmak için hile ve tuzaklarını arttırdı. O anda elimde bir himmet kılıcı hâsıl oldu. Ucundan kabzasına kadar üzerinde “Allah” kelimeleri yazılı idi. O kılıçla, insanı meşgul eden ve Allah'ı zikirden alıkoyan hâtırları kovuyordum. O anda kalbime *Hıyelü'l-Merîd* ‘ale'l-Mürîd ismi ile halvette bir kitap yazmak hâtırı geldi. Şeyhim izin vermeden böyle bir eser yazmam doğru olmaz, dedim. Şeyhimle aramdaki râbta kuvvetli ol-

333. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 84.

334. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 84.

335. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 101.

336. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 84.

337. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 137a-b.

338. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 86.

339. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 85.

340. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 137a-b.

341. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 102.

342. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 102; Kült-â, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid*, vr. 37a.

343. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 85.

duğu için gâibden ona danıştım, bana şöyle diyordu: "Bu hâtır bırak, şeytan kendisine "merîd" (azgın ve inatçı) bir isim verdi. O kendine böyle sövmez zannettin, onun böyle yapacağını uzak bir ihtimal saydın. Gayesi seni kitap yazmakla meşgul edip Hakk'ı zikirden alıkoymak ve işini sarpı sarmaktır." Bunun üzerine uyandım ve bu işten vazgeçtim."³⁴⁴

Şeyh Kübrâ, Allâh-ü Teâlâ'nın bazen şeytan vasıtasıyla kullarını kurb makâmına ulaştırabileceğini de düşünmektedir. Bu, şöyle gerçekleşebilir: Şeytan halka karşı riya gayesi ile kulun kalbine ibadet sevgisini yerleştirir. Böylece o da halkın iltifatı için ibadet etmeye başlar. Halkın ona olan rağbeti ve övgüleri arttıkça, onun da ibadet ve taatleri artar. Öyle bir zaman gelir ki, kişi bu amellerinin tadını alır ve gerçek kulluğun deryasına dalar. Bundan sonra sadece Hak için ibadet ve zikir yapmaya başlar. Ona çeşitli ilimler ve sırlar açılır; böylece yüzünü tamamen Allâh'a dönmüş olur.³⁴⁵

Necmeddîn Kübrâ, "hâtır-ı melek" ile "hâtır-ı kalbi"; "hâtır-ı nefis" ile "hâtır-ı şeytanı" birlikte değerlendirmekte ve aralarında şu farklılıkların olduğuna değinmektedir:

1. Hâtır-ı melek ve kalb, Hakk'a yakınlığa çağırır. Allâh'ın rızasını ve ahiret sevabını kazanmaya yönlendirir. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise Hakk'tan uzaklaştırır ve dünyanın süslerine ve nefsanî arzulara davet eder.
2. Hâtır-ı melek ve kalb, her zaman övgüye layık şeylere çağırır ve onlara meyil gösterir. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise daima yerilen şeylere davet eder.
3. Hâtır-ı melek ve kalpten itmi'nan ve sükûn hâsıl olur; kişinin derûnunda herhangi bir itiraz kalmaz. Hâtır-ı nefis ve şeytandan dolayı insanın derûnuna bir ağırlık çöker ve her köşeden itirazlar yükselir.
4. Hâtır-ı melek ve kalb, Allâh'ın kitabına ve Rasûlullah'ın sünnetine muvâfaktır. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise her ikisine de muhâlefettir.

5. Hâtır-ı melek ve kalb, yakîni arttırırken; hâtır-ı nefis ve şeytan şüphe ve kararsızlığa sevk eder.
6. Hâtır-ı melek ve kalp, müridin canının sıkıntılı ve üzgün olduğu zamanda; hâtır-ı nefis ve şeytan ise sağlık ve mutluluk vakitinde ortaya çıkar.
7. Hâtır-ı melek ve kalb zamanında müşâhede, daha da saflaşır ve zulmet kaybolur. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise zulmet, ağırlık ve tamahkârlık peşinde koşmanın dışında bir şey getirmez.³⁴⁶

Tasavvufta kalbe doğan his ve fikirlerin nereden veya kimden geldiğinin bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Zira sûfiyi hayra ya da şerre yönlendirecek olan bu düşüncelerdir. Bunlar Allâh tarafından kuluna gönderilmiş manevî işaretler de olabilir. Bu yüzden şeyh, havâtır ilminin şerefli bir ilim olduğunu ve onun verâ', zühed ve takvânın esasını teşkil ettiğini söylemektedir.³⁴⁷ Fakat hâtırların farkını ke-limelerle izah etmenin güçlüğü vurgulanmalıdır.³⁴⁸ Zira hâtırlar, ancak yaşamak ve tatmakla anlaşılabilir olan şeylerdendir. Kalbe gelen düşünceleri temyiz etme yönünden insanların en başarılı olanları ise, nefislerini en iyi tanıyanlardır.³⁴⁹

Necmeddîn Kübrâ, sülûk hayatına yeni başlayan müride, henüz ehliyet sahibi olmadığı için, kendisine gelen her türlü havâtırı kovma-

344. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 102-103.

345. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 102-103.

346. Kübrâ, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcidi*, vr. 37a-b. İbnü'l-Arabî, hâtır-ı melek ile hâtır-ı şeytan arasındaki farka üçüncü maddede zikredilene yakın bir açıklama getirmektedir. "Eğer senin içine doğan şey melek tarafından, hemen ardından onu bir iyilik ve mutluluk duygusu takip eder ve sen hiçbir elem ve üzüntü duymazsın. Senin için bir sûret değişikliği de olmaz. Dolayısıyla bu etki, ardından sana bir ilim bırakır gider. Fakat eğer bu şeytan tarafından, hemen akabinde onu vücut azalarında bir düzensizlik, ayrıca bir elem, keder, üzüntü, hayret ya da şaşkınlık duygusu izler ve ardından bir sarsıntı bırakır. Öyleyse bundan kendini korumalısın." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, ss. 6-7.

347. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 92b. Gazzâlî de havâtırı, davranış öncesi psikolojik süreçler arasında değerlendirmekte ve kişinin nihayetinde hayra ya da şerre yöneleceğini söylemektedir. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Bülent Çelikel, *Gazâlî ve Eğitim*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008, ss. 63-67.

348. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 104.

349. Sühreverdi, *Avârifu'l-Ma'ârif*, s. 601.

sını tavsiye etmektedir. Çünkü o, bunların arasını ayıramadığı için hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğuna karar veremez. Şayet hâtır, melek ve kalbe ait ise, sâbit kalır ve müridin kovmasıyla gitmez. Fakat nef ve şeytana ait zararlı bir hâtır bu yolla defedilebilir.³⁵⁰

Şeyhe göre, nef tezkiye edilip arındığı zaman, hâtırların farkları kişiye gizli kalmaz. Ama bu mertebeye ulaşana kadar müridin, gönlüne doğan hâtırları şeyhiyle müşâveret etmesi, ona anlatması ve onun yönlendirmelerine göre hareket etmesi gerekmektedir.³⁵¹ Çünkü o henüz zevk hâline, yani bu hâtırları sağlıklı bir şekilde değerlendirebilecek düzeye erişmemiştir. İşte bu noktada, sâlik için kâmil bir şeyhin rehberliğinin ne kadar gerekli olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

4.4.4. Vücut, Nefs ve Şeytan

Necmeddîn Kübrâ, *Fevâih*'in hemen başında şöyle demektedir: "Murad Allah'tır ve mürid, O'nun nurudur."³⁵² Yani insan, Allah'tan kopup gelen bir nurdur.³⁵³ Bu ilâhî nur kendisini özgür kılmak ve

tekrar kaynağına yükselmek istemektedir.³⁵⁴ Fakat o, bu dünyada "vücut, nef ve şeytan" üçlüsünün kaskacına girmiş ve eşyanın hakikatini göremez hâle gelmiştir. Şeyh Kübrâ'nın ağır olarak isimlendirildiği bu üç düşman, insanın önünde kalın perdeler oluşturmuş ve onun manevî âlemle olan iletişimini kesmiştir.

sıra o, Nûr Sûresi'ndeki söz konusu ayette geçen "mişkât, misbâh, zücade, şecere, zeyt ve nâr" kelimeleri üzerinde durmuş ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğine dair düşüncelerini beyân etmiştir. Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nur Metafizigi)*, haz. A. Cüneyd Köksal, Gelenek Yay., İstanbul, 2004. Sühreverdî el-Maktûl'de, sâlikin nurlarla karşılaşabileceğinden söz eder: "Sâlik duyularının fetret döneminde, beden azalarını sarsacak tehlikelerle yoldaş olan nurlarla karşılaşır." Bkz. Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, Sufi Yay., İstanbul, 2006, s. 51.

354. İbrak filozofu Sühreverdî el-Maktûl, ruhun asıl vatanından kopup şehâdet âlemine gelişini ve buradan da tekrar yüce âleme doğru yolculuğunu anlatmak üzere *Kissatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye* (Batı'ya Yolculuğun Hikâyesi) adında bir risale kaleme almıştır. Bu kısma, manevî yolcuyu, ana yurduna, Doğu'suna iletme, ona rehberlik etme amacını taşımaktadır. Ona göre Batı nesneler âlemi, Doğu ise ruhun asıl vatanı; fizik âlemdeki varlıkların ebedî orijinlerinin bulunduğu ve nurlar âlemi adını verdiği metafizik âlemdir. Ruh öncelikle Doğu'dan Batı'ya, yani esas yurdundan şehâdet âlemine iniyor; burada vücut ve varlıkla perdeleniyor. Daha sonra içinde kopup geldiği vatanına karşı bir özlem duyuyor; içe doğan bir bilgiyi ifade eden ilhâmî bu âleme gidilecek yolu ve yoldaki tehlikeleri öğreniyor. Yolculuk sırasında, riyazet ve mücâhede vasıtasıyla hayvânî nefsin tutkularından yavaş yavaş sıyrılıyor. Sühreverdî'ye göre, ruh sonunda aslî vatanına varıyor, kendisinden sudûr ettiği Küllî Nefs, Küllî Akıl ve İlk Feyz'e ulaşıyor ve bunları sudûr ettiren Nurların Nuru Tannî'yi keskinces bilebiliyor. Bu yolculuğun nihayetinde ruh, yeniden dışı açılma anlamına gelen Batı beldelelerinde, yani maddî âlemde şehvet ve arzularla donatılmış bir beden içinde kendini hapsedilmiş olarak görüyor. Fakat o aslî yurduna yaptığı seyahatin ve bu süreçte yaşadığı tecrübelerin sevincini içinde hissediyor. Bu risalenin tercümesi ve değerlendirmesi için bkz. İsmail Yakıt, *Türk İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötügen Yay., İstanbul, 2002, ss. 177-192. Bâyezîd-i Bistâmî'nin de, Hakk'ı yakinen müşâhede ettiğini, O'nunla konuştuğunu, O'nun kendisine bir kanat verdiğini ve bununla izzet meydanlarında uçtuğunu, Hakk'ın san'atını seyrettiğini anlattığı bir mi'râfî vardır. Bu olay da Bâyezîd'in, ulvî âleme veya Tannî'ye doğru yaptığı rûhânî bir seferidir. Bu olayın anlatımı için bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, ss. 203-207.

350. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 87. Ayrıca bkz. Azîz Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 55.

351. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 101, 103.

352. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

353. Tasavvuf düşüncesinde "nur" kavramı etrafında yapılan yorumlar ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. "Allah'ın göklerin ve yerin nuru" (Nur, 24/35) olduğuyla ilgili ayetten yola çıkan Sehl et-Tüsterî, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Hakîm Tirmizî gibi ilk mutasavvıflardan bazıları bu hususta çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Nûr-ı Muhammedî anlayışı da bu çerçevede gelişmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, ss. 139-157; Uludağ, "Nûr", *DİA*, XXXIII, 244-245; Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi, İstanbul, 2008, ss. 1-21. Bâyezîd, "Tanrı'nın onu kendi nuruyla aydınlatıldığını, O'na O'nun nuruyla baktığı söylemekte ve Hakk'ın nuru yanında benimki karanlıktan başka bir şey değildi." demektedir. Bkz. Attâr, ss. 203-204. Yine Gazzâlî'de *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bu konuyu ele almış; gerçek nurun Hak Nur'u olduğunu, diğerlerinin ise ancak mecaz olabileceğini belirtmiştir. Bunun yanı

Sevgili dostum! İki gözünü kapa ve bak. Bakalım ne görüyorsun, nasıl görüyorsun? Şayet, hiçbir şey görmüyorum, diyorsan yanı-lyyorsun. Bu görememedeki hata senden ileri geliyor. Aslında sen o anda görüyorsun. Fakat vücut ve fizikî varlığının karanlığı, onu senin basiretinden ve gözünden uzaklaştırıyor. Bundan dolayı da onu bulamıyor ve göremiyorsun. Şayet gözlerin kapalı olduğu hâlde onu bulmak ve görmek istiyorsan, vücudundan bir şeyler eksilt, başka bir ifade ile birtakım şeyleri vücudundan uzaklaştır. Bu eksiltme ve uzaklaştırmanın yolu ise mücâhededir. Mücâhede de ağıyarı kovarak, cehd ve gayret sarfetmek demektir. Ağyâr ise vücuttur, nefstir, şeytandır.³⁵⁵

Şeyh Kübrâ'nın tezkiye ve tasfiye vasıtası saydığı mücâhedenin de üç temel esası vardır. Bunların ilki, gıdaları yavaş yavaş azaltmak, ikincisi, irade ve ihtiyarı terk etmek, sonuncusu da Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şartı yerine getirmektir.

Manevî mücâhede, söz konusu düşmanları tanımayı, onları isimleriyle bilmeyi, onların hangi şekiller içerisinde ortaya çıkacağını ayırt etmeyi ve nihayetinde de onları iyi yöne doğru dönüştürmeyi sağlamaktır. Bütün bunlar eş zamanlı gerçekleşmektedir, yani süreç ve sonuçlar birbirine bağlıdır.³⁵⁶ Eğer insanoglu böyle bir sülûk hayatına dahil olmazsa, bu düşmanlarını asla tanıyamayacak ve Şeyh Kübrâ'nın deyimiyle körlük ve hakikatlere perdeli olmanın verdiği karanlık içerisinde yaşamayı sürdürecektir.

Necmeddîn Kübrâ'nın sıraladığı esasları hakkıyla uygulayan kişi, bir müddet sonra yukarıda zikredilen düşmanlardan kurtulmaya ve birtakım gerçekleri müşâhede etmeye başlayacaktır. Fakat şu husus iyi bilinmelidir ki, vücut, nefis ve şeytan insandan ayrı ve onun dışında olan varlıklar değildir; aksine bunların hepsi insandadır. Yine yer, gök, kürsî, cennet, cehennem, hayat ve ölüm de insanın dışında olan şeyler değildir. Sâlik, seyr ü sülûke devam edip saflaştığı zaman bu sırlar ona açıklacaktır.³⁵⁷ Şimdi sâlikin sözünü ettiğimiz üç düşmandan

arınırken ne gibi manevî tecrübeler yaşadığını ayrıntılı biçimde ele alalım.

I. Birinci Perde: Vücut (Vücûdun Karanlık Kuyusundan Çıkışı ve Yeşil Renk)

Burada “vücut”la kastedilen insan bedenidir. Beden, ilk planda zifiri karanlıktır; temizlenip arıtıldıkça siyah bulut hâline gelir. Beden, şeytanın arşı hâline geldiği zaman kırmızılaşır. Biraz daha islâh edilir, maddî haz ve lezzetlerden fânî ve haklarla bâkî olursa saflaşır, beyazlaşır ve yağmur bulutu gibi olur.³⁵⁸

Necmeddîn Kübrâ, insan vücudunu sülûk hayatının ilk zamanlarında karanlık, derin bir “kuyu”ya benzetmektedir.³⁵⁹ Öyle ki şehâdet âleminde ondan daha derin bir şey yoktur. Bu kuyu önceleri başın üstünde olur, sonra kişinin önünden, daha sonra da ayaklarının altından zuhûr eder. Bu hâl, yolun sonunda meydana gelir. İlk zamanlarda karanlık olmasının sebebi, oranın şeytan makâmı olmasındandır. Daha sonra orası rahmet ve meleklerin inne yeri hâline geldiğinden yeşil olup nurlanmaktadır. İşte bu nokta varlığın sonu, kıdemden başlangıçtır.

Şeyh Kübrâ'ya göre bu kuyu, yakaza hâlinde tecellî ederse, sâlikin hoşuna gider ve onunla yakınlık kurar. Gaybet hâlinde iken tecellî ettiğinde, bir heybet, bir şiddet ve sarsıntı onu tesiri altına alır. Bu esnada ruhu çıkacak gibi olur, öleceğini zanneder ve artık zikirden başka sığınacağı bir hâl bulunmaz. Bu kuyuda ceberut âleminin bütün gariplikleri ve melekût âleminin bütün acâiblikleri ona görünür. O, bunları asla unutamaz. Çünkü bu uğurda çok şiddetli kuvvet, korku

358. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

359. Necmeddîn Kübrâ'nın vücut için kullandığı karanlık ve derin kuyu sembolizmini Sühreverdî el-Maktûl'de de görmek mümkündür. O, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye* adlı eserinde, ulvî âleminden maddî âleme gelince, derinliğine nihayet bulunmayan bir kuyunun dibine hapsedildiğinden bahsetmektedir. Bkz. İsmail Yakıt, *Türk İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, ss. 183-184.

355. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

356. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, ss. 63-64.

357. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 116.

ve sıkıntılara göğüs germiştir. Böylece sâlik onunla sevinir, ondan korkar, onunla ünsiyet eder. Bu sebeple bir hâlde iken birbirine zıt hâlleri tadar. Bazen vücut, müşâhedenin ilk zamanlarında büyük bir görünüm içinde karanlık, hâli ve temeli bozuk olarak tecellî eder. Daha sonra bina ve temel düzelir, üst üste konan kerpiçlerle nizama girer. Nihayet bina ve kerpiçlerle ilgili bütün şekiller yok olur ve sâlik nurdan ve yeşillikten hâsıl olan bir kuyudan başka bir şey göremez.³⁶⁰

Necmeddîn Kübrâ, vücudun tek bir şey olmadığı kanâatindedir. Onun üstünde Hakk'ın vücuduna varıncaya kadar, ondan daha özel ve daha güzel başka vücutlar vardır. Her vücut için de ayrı ayrı kuyular bulunmaktadır. Toplam “yedi vücut”un bulunduğunu söyleyen şeyh, bu vücutların isimlerinin ne olduğuna, bunları aşarken ne gibi hâller yaşadığına değinmez.³⁶¹ Ona göre bu yedi kuyu varlık çeşitlerini temsil etmektedir.

Şeyhe göre seyyâr, varlık çeşitlerini temsil eden bu yedi kuyudan yükseltildiği zaman, ona rubûbiyet ve kudret semâsi görünür. Bu semânın hava tabakası, hayatın zâtından olan koyu yeşil bir nurdur. Bu nurların bazıları, devamlı öbürlerine doğru yürür gider. Orada ruhların tahammül edemeyeceği bir kuvvet vardır. Buna rağmen ruhlar zevke dayanan derin bir sevgi ve aşkla ona âşıktır. Yine gökyüzünde ateşten daha kırmızı noktalar ve mütenasib şekilde beşer beşer dizilmiş la'l ve akik taşları vardır. Hâl sahibi, onlara gönülden arzu duyar ve kavuşmak ister.

Necmeddîn Kübrâ'nın sözünü ettiği bu kudret ve rubûbiyet makamına seyyârı, biri sağında, biri solunda, biri altında ve diğeri de

arkasında olmak üzere dört melek çıkarır. O bu mertebeye yükselinece, kulluktaki acz dili ile şöyle der: “Sen benim Rabbimsin ve bana kadersin, gücün yeter ve sahibimsin. İstersen beni yaşatır, istersen öldürürsün.” Seyyâr o sırada çok güçlü ve şiddetli bir kuvvetle karşı karşıya kalmaktan korkar. Bunun için, ruhunun alınmasını ve oraya bırakılmasını temenni eder. Kendisinden, ruhunun ve nefsinin alınma keyfiyetini hisseder. O âleme gitmek üzere ne zaman kuyudan çıkılırsa, onda ruh veya nefis kalmaz. Sonra oradan âlem-i şehâdete döndürülür.

Şeyh Kübrâ seyr ü sülûk yolcusuna ilk gelen nurların, başın üstünden gelen, tecellî makamındaki izzet nurları olduğunu ifade eder. Seyyâr, kendisine vârid olan bu nurların verdiği dehşet ve korku sebebiyle sarsılır, ızdırab duyar ve kabz hâline geçer. İster istemez secdeye kapanır. Sonra kuyudan yukarıya doğru çıkarılır. Zira karanlık olan şeyler, temizlenip nurlanmadıkça, nuranî olana ulaşamazlar.³⁶²

İnsan vücudu “anâsır-ı erba'a” denilen ve “toprak, su, ateş ve hava” diye bilinen dört unsurdan³⁶³ meydana gelmektedir ki hepsi karanlıklar üstüne karanlıktır. İnsanoğlu bunların hâkimiyeti altındadır. Şeyh Kübrâ'ya göre kişi, ölünceye kadar bu unsurlardan kendisini asla kurtaramaz. Bundan kurtulmanın tek yolu, her bir unsura hakkını vermektir. Böylece toprak topraklığını, su suluğunu, ateş ateşliğini, hava da havalığını alır. Bunlardan her biri kendi nasibini aldı mı, bütün bu yüklerden ayrılır.³⁶⁴

Necmeddîn Kübrâ, sözü edilen unsurların yüklerinden kurtulurken neler yaşanacağını da aktarmaktadır. Buna göre sâlik, toprakla ilgili hazzı yok olunca, bir sahra görür. Bu sahrayı kateder, bu sefer sahra onun altında yürür. Sanki çöl onun ayağının altından geçip gitmektedir. Hâlbuki geçip giden çöl değil, sâliktir. Nitekim gemi ile giden bir kimse de, geminin değil karşıdaki sahillerin hareket ettiğini zanneder.

360. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 98.

361. Bu yedi vücudu, bir başka Kübrevî şeyhi Alâüddeve-i Simnânî yedi lâtfeye şeklinde yorumlamıştır. Şeyh Kübrâ'nın kısaca işaret ettiği bu mevzu, onun tarafından uzun uzadıya açıklanmıştır. Simnânî'nin bahsettiği yedi lâtfeye şu şekilde sıralanmaktadır: “Lâtfeye-i kâlbî, lâtfeye-i nefsi, lâtfeye-i kalbî, lâtfeye-i sırrı, lâtfeye-i rûhî, lâtfeye-i hafî, lâtfeye-i Hakkî.” Bkz. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 251-264. Nakşibendî meşâyihinden Muhammed Pârsâ, Simnânî'nin ortaya koyduğu yedili tasnifi aynen kabul etmiş ve buna ilâve bazı yorumlarda bulunmuştur. Kübreviyye tarikatının bu konuda Nakşibendîliğe tesiri olduğu açıktır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, ss. 308-311.

362. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 98-99.

363. Anâsır-ı erba'a hakkında bkz. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, 149-151.

364. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 96.

Yine o anda sâlik, kendini yukarıdan aşağıya doğru inen, fakat aslında aşağıdan yukarıya doğru çıkan bir kuyudaymış gibi hisseder. Veya üzerinden inen ve altında yok olan bir köy, bir belde ve bir evde olduğunu görür. Tıpkı deniz kenarında olan, oraya düşen ve batan bir duvarı gördüğü gibi.

Şeyh Kübrâ'nın tecrübelerine göre, sâlik bir deniz görür ve karşı tarafa geçmek isterken boğulduğunu müşâhede ederse³⁶⁵, bu hâl, su ile ilgili hazzın fenâ bulmasıdır. Deniz safsa ve denizin içinde güneşler, nurlar veya ateşler batmış ve gömülmüşse, bilmelidir ki o, ma'rîfet denizidir. Yağan yağmur görürse, bu da rahmetin mevcut olduğu menba'dan ölü araziye benzeyen kalbleri ihyâ içindir.

Eğer sâlik içine daldığı ve sonra çıktığı bir ateş³⁶⁶ müşâhede ederse, bu onun ateş unsuru ile ilgili hazlarının sona ermesi anlamına gelir. Yine sâlik, önünde geniş bir fezâ, engin bir genişlik, onun da üstünde berrak bir hava ve bakışının sonunda da birtakım yeşil, kırmızı, sarı, mavi renkler görürse, artık o kişi, bu havadan o renklere geçektir. Renkler ise aslında hâllerin rengidir.³⁶⁷

365. Tasavvufi sembolizmde, mutlak varlık, "derya, deniz veya okyanus" sembolü ile ifade edilir. Deryanın dalgaları da zaman ve mekânla sınırlı gerçeklik, yani dış âlemdir. Tasavvufi edebiyatta deniz vahdeti, damlaları ve dalgaları ise kesreti, mâsivâyı simgeler. Bkz. Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay., İstanbul, 1989, s. 70; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Leyla ile Mecnun Yay., İstanbul 2002, s. 121. Deryanın garkedicilik özelliği de vardır. Bâyezid'e, "Ey Şeyh! Deryada gark olmuş kişinin hâli nicedir?" diye sorulunca, o şöyle cevap vermiştir: "Halkı görme hâlinin veya iki âlem kaygısının olduğu bir yerde konuşma durur. Çünkü Allah'ı tanıyanın dili tutulur." Bkz. Attâr, s. 200. Mevlânâ deniz-dalga sembolizmini şöyle dile getirmiştir: "Akıl sevdasında/karalıtısında ne âlemler vardır! Bu akıl denizinde ne gençlik vardır! Bizim sûretimiz, bu tatlı denizde, su üzerindeki kâseler gibi koşuyor. Leğen gibi dolmadıkça deniz üzerindedir. Leğen dolunca denize batır. Akıl gizlidir ve ortada bir âlem görünür. Sûretimiz dalga veya ondan bir nemdir." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 12.

366. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'den söz edilirken, kavminin onu ateşe attığından, Allah'ın da "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol!" dediğinden bahsedilmektedir. (Enbiyâ, 21/69)

367. Kübrâ, *Fevâihü'l-Cemâl*, ss. 96-97.

Seyyâr, söz konusu dört unsurun hakkını verip, sırasıyla onlardan kurtulduktan sonra birtakım renkler müşâhede etmeye başlamaktadır. Bunlar da onun gidişatındaki bazı gerçekliklerin sembolleridir. Meselâ kırmızı himmet ve kudretin, mavi nefsin, sarı ise zafiyetin göstergesidir. Necmeddin Kübrâ'nın renk sembolizminde, bahsi geçen renkler arasında en mühimi hiç şüphesiz yeşildir. Çünkü o, sarının zıttına kalp hayatını, ferahlığı, güzelliği ve aydınlığı simgelemektedir. Seyyâr yeşil rengi gördüğünde, vücudun karanlık kuyusundan kurtulması dolayısıyla âdetâ gözü parlamakta ve rahat bir nefes almaktadır. Şeyhin tasavvufî görüşlerinin renkli bölümlerini teşkil eden bu tecrübeleri onun ifadeleriyle aktarmak istiyoruz:

"Yeşil renk, kalb hayatının; saf ateş rengi olan kırmızı ise himmet hayatının yani kudretin işaretidir. Şayet bu renk bulanık bir kırmızı ise bu, şiddetin ateşidir. Bu ise, seyyârın nefis ve şeytanla yaptığı mücâhedenin sertliği ve yorgunluğu manasına gelir. Mavi, nefis hayatının rengidir. Sarı ise zaafî ve zayıflığı temsil etmektedir. Bütün bunlar zevkle ve müşâhede lisani vasıtasıyla sahibiyile konuşan manalardır.

Bu zevk ve müşâhede iki adil şahittir. Çünkü sen gözünle müşâhede ettiğini nefsinle tadyor, nefsinle tattığını basiretinle görürsün. Yeşil gördüğün zaman, kalbinde bir rahatlık, gönlünde bir ferahlık, içinde bir güzellik, ruhunda bir lezzet ve gözünde bir aydınlık müşâhede ediyorsun. Bütün bunlar hayatın sıfatlarıdır.

Bu durumda bitkilerin hâllerini delil getirerek şöyle diyebiliriz: Bitkinin yeşil olması, canlı, kuvvetli ve hızlı gelişmeye müsait olduğunu; sarı oluşu ise, kendisindeki bazı sebep ve arızalar nedeniyle zaafa uğradığını göstermektedir. Bunun gibi yüzlerin kızarması da, ya hayâ ve utanmaktan, ya korkudan, ya da sevinç, üzüntü ve kederden ileri gelir.

İyi bil ki, rengin birleşmesi istikamete ve o hâlin tam ve bütün lüğüne işaretir. Renklerin bir arada toplanması ve yekdiğerine karışıp bir renk hâline gelmesi ise telvindir. Yeşil renk değişmeden, sürekli aynı şekilde kalırsa bu da temkindir. Yeşil, arda kalan sonuncu renktir. Bu renkten şimşek çakması gibi parıltılar ve aydınlıklar doğar.

Yeşillik saf da olabilir, bulanık da. Saf oluşu Hakk'ın nurunun galibiyetinden, bulanık oluşu ise vücut ve varlık karanlıklarının galibiyet ve hâkimiyetinden meydana gelir.”³⁶⁸

II. İkinci Perde:

Nefs (Nefs-i Emmâre'den Fenâ'ya Yükseliş)

“İnsanın özü, kendisi, ilâhî lâtfî, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı” gibi anlamlara gelen “nefs”, İslâm düşüncesinin farklı ilim dalları tarafından incelenen çok önemli bir meseledir. Tasavvufta nefis, kelâm ve felsefeden farklı bir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Süfler genellikle nefsin mahiyeti, cisim ve cevher, kadîm ve hâdis oluşu, evvel ve sonra yaratılışı gibi mevzulardan çok onun zaaf-ları, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yolları ve mertebeleri hakkında konuşmuşlardır. Onlar nefsin zikredilen bu yönlerini tedkik eden birçok eser de ortaya koymuşlardır.³⁶⁹

Süflerin nefsten muradları genellikle kulun kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiilleri olmuştur.³⁷⁰ Bazıları nefis ile ruhun insan bedenine tevdi edilmiş birbirine zıt iki lâtfî olduğunu; ilkinin şer, ikincisinin de hayır mahallî olduğunu söylemişlerdir. Mutasavvıflara göre nefis, şerrin kaynağı ve kötülüğün temelidir. Nefse muhâlefet etmek, bütün ibadetlerin başı ve tüm mücâhedelerin kemâlidir.³⁷¹ Bu açıdan onların nazarında nefsi tanımak, onun özelliklerini bilmek büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü Allah'ı tanımının yolu buradan geçmektedir. Süfler arasında yaygın olan bir söze göre, “Nefsini bilen Rab-bini bilir.”³⁷²

368. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 97.

369. Süleyman Uludağ, “Nefs”, *DİA*, XXXII, 526-528.

370. Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, s. 181;

371. Nefsin hakikati hakkındaki görüşler için bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 309-313.

372. Bkz. Muhâsibî, *er-Riâye (Nefs Muhâsebesinin Temelleri)*, haz. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 1998, ss. 423-431; Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 310.

Nefs insanın manevî yapısının bir boyutudur ve manevî varlıklar-ı kategorize etmek zordur. Bakış açısına göre farklı şekillerde ele alınabilir, tanımlanabilir ve isimlendirilebilir. Durum böyle olmakla beraber, mutasavvıflar Kur'an-ı Kerim'in nefsin değişik özelliklerinden bahseden ayetlerinden ve şahsî tecrübelerinden hareketle, nefsin olgunlaşma sürecini yedi aşamada değerlendiren bir tasnif geliştirmişlerdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: “Nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülheme, nefis-i mutmainne, nefis-i râziyye, nefis-i merzûyye, nefis-i kâmile/sâfiye.”³⁷³

Necmeddîn Kübrâ'nın, *Fevâihu'l-Cemâl*'de üzerinde durduğu en önemli konunun nefis olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, bütün kitap boyunca aslında nefis-i emmâre mertebesinde başlayıp fenâ hâline ulaşınca kadar, insan benliğindeki değişimi ve bu süreçte tecrübe edilenleri anlatmaktadır. Tasavvuf tarihindeki her mutasavvıfın en temel ilgi alanlarından biri olan nefis ve nefsin eğitimi, Şeyh Kübrâ'nın da en çok alâkadar olduğu hususların başında gelmektedir.

Konuya başlamadan önce bir noktayı vurgulamakta fayda vardır. Bu da, insanın manevî organları sayılan ve “letâîf”³⁷⁴ ismini verdiği-miz “nefs, akıl, kalb, ruh ve sır” gibi lâtifelerin, Necmeddîn Kübrâ'nın gözünde tek bir şeyden ibaret olduğudur. Yani ona göre insanın manevî bir tarafı ya da organı vardır. Süfler insanın bu yanının farklı zamanlarda aldığı şekle göre, farklı isimlendirmelerde bulunmuşlardır. Biz aslında nefis dediğimizde de, ruh veya sır dediğimizde de aynı şeyin farklı boyut ve mertebelerinden söz ediyoruz demektir.

“Nefs, kalb ve ruh tek bir şeyden ibarettir. Ancak sufiler, bu şey kötü olduğunda nefsi, temiz olduğunda kalbî, yakın olduğunda

373. Himmet Konur, *Sâfi Ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul, 2007, s. 15. Halvetiyye geleneğinde yaygın olan bu tasnif hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekri*, ss. 154-175; Muslu, “Halvetiyye'de ‘Atvâr-ı Seb'a’ Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi”, ss. 43-63. Yine bu konuda geniş psikolojik tahliller için bkz. Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

374. *Letâîf* hakkında bkz. Osman Türer, “Letâîf-i Hamse”, *DİA*, XXVII, 143.

ruhu kullanırlar. Bunların hakikatlerini ayırırlar ve şöyle derler: Kalp nefste, ruh kalbde, sır ruhta yer alır.”³⁷⁵

Şeyh Kübrâ, nefsin insanın iç dünyasının kralı gibi hareket ettiği; ni; şehvet, hevâ, heves, beşerî ve hayvânî ruhun da onun ordusu olduğunu söylemektedir.³⁷⁶ Yine o, başka bir yerde nefsi ölmeyen bir yılanı benzetmekte³⁷⁷ ve “nefs-i emmâre”, “nefs-i levvâme” ve “nefs-i mutmainne” olmak üzere üç çeşidinden bahsetmektedir.³⁷⁸ Nefs zuhûr ettiği zaman rengi gök rengidir, “mavi”dir.³⁷⁹

“Nefs-i emmâre”, genellikle herkeste bulunmaktadır ve nefsin, insanı hevâyâ ve şeytânî şeylere teşvik eden yönüdür ve karanlıktan ibaretir. Zikirle karşı karşıya kalınca aydınlanır. Çünkü zikir karanlık bir evde tutuşturulmuş olan kandile benzemektedir.³⁸⁰

Bundan sonra nefs, “levvâme” seviyesine yükselmekte ve pislik, köpek, domuz, pars, panter, eşek, öküz ve vücutta bulunan bütün diğer kötü şeylerle dolu olduğunu görmektedir. Necmeddîn Kübrâ'ya

375. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 125b. Bu lâtifeler hakkında ayrıca bkz. Kübrâ, *İrşâdû't-Tâlibin*, vr. 138a-b. Şeyh Kübrâ'nın bu düşüncesi ilk dönem sûfilerinden Hakîm Tirmizî'ninkiyle benzerlik arz etmektedir. Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb* adlı küçük eserinde ruhun farklı boyutlarını ve bunların özelliklerini ele almıştır. Ona göre sadr, kalb, fuâd ve lübb aynı bütünün içiçe geçmiş halkaları gibidir. Sadr gözün beyazı, kalb renkli kısmı, fuâd göz bebeği, lübb de gözün nuruna benzemektedir. En dıştaki sadr İslâm, kalp iman, fuâd ma'rifet, lübb ise tevhîd nurlarının kaynağıdır. Anlaşılan o ki mertebeler derinleştikçe idrâk seviyeleri de artmaktadır. Tirmizî, sadrı nefs-i emmâre, kalbi nefs-i mühlême, fuâdı nefs-i levvâme, lübbü de nefs-i mutmainne ile irtibatlandırmıştır. Söz konusu bu eser için bkz. Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul, 2006.

376. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 86. Gazzâlî de kalbin padişah olduğunu ve onun görünen ve görünmeyen orduları bulunduğunu söyler. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 15-20.

377. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 151.

378. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 110-111; Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 87; Kübrâ, *İrşâdû't-Tâlibin*, vr. 142b.

379. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

380. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 110-111.

göre, burada zikredilen hayvanlar aslında nefsin bazı kötü sıfatlarının simgesidir. Meselâ domuz hırsı, köpek düşmanlığı, panter kızgınlığı, kurt fesadı, tilki hileyi, maymun ihtirası, eşek şehveti, öküz ise arzu-yu sembolize etmektedir.³⁸¹ Bu katman, nefsin kendini kınayan ve kritik eden yönüdür. Bu anlamda nefs-i levvâme ahlâkî bilincin mahallidir. Bu boyuttaki bir benlik, esas itibarıyla rasyonel bir benlik, kendisine ve başkalarına eleştiriler yöneltebilir. Bu açıdan, Necmeddîn Kübrâ nefs-i levvâmenin, filozofların “akıl, *reason* veya *intellect*” dedikleri şeyle aynı anlama geldiği kanaâtindedir. Bu merhalede insan, her türlü pislikten arınmak için çalışmakta ve durmadan zikirle meşgul olmaktadır. Böylece zikir sultanı yukarıda sözü edilen şeylere galip gelmekte ve onları dışarıya atmaktadır.³⁸²

Sonra kişi “nefs-i mutmainne”ye doğru yücelmeye başlar. Ev süleninceye ve sultanın orada konaklamasına uygun oluncaya kadar gayret gösterir. Hak tecellî edince de nefs, mutmain hâle gelmiş olur. Bu merhale, nefsin arzu ve şehvet çalkantılarının sükûnete erdiği, düşünce ve kavram kargaşalarının sonlandığı bir durumdur. Nefsin bu boyutu, Şeyh Kübrâ tarafından “kalp” olarak tanımlanmaktadır.³⁸³

381. Bkz. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 86. Gazzâlî, domuzun şehveti, köpeğin de gazabı sembolize ettiğinden bahseder. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 26-28. Mevlânâ'nın da nefsi ve nefsin çeşitli yönlerini, hastalıklarını ifade etmek için bir takım hayvanları metafor olarak kullandığı görülmektedir. Bunların en başında eşek ve öküz gelmektedir. Bkz. Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu”, *Tasavvuf*, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 19-41; Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde ‘Öküz’ Metaforu”, *Tasavvuf*, Cilt: 9, Sayı: 22, 2008, ss. 9-22.

382. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 111; Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 30.

383. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 111; Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 30. Gazzâlî de “nefs, ruh, kalp ve akıl” kavramlarının birbirleriyle olan ilişkilerine değinmektedir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 11-14. O, nefis ile kalp arasındaki geçişkenliği vurgulamak üzere “nefsin kalbleşmesi”nden bahsetmektedir. “İnkârın karanlığı isbâtın nuruyla silindiğinde, kötü sıfatların, varlığın aydınlanır ve tüm kısımlarıyla güzel sıfatlara intikal eder. Böylece kötü his, iyi hisse; meşguliyet, fehme; hevâ, akla; nefis fesadı gönüle döner. Nefs, kalp olur. Beşerî hâller ruha, kötü huy sırra, şeytan melege intikal eder.”

Nefsin, emmâre seviyesinden mutmainne hâline erişinceye kadar geçirdiği dönüşümde elbette yaşanan birtakım tecrübeler, alâmet ve işaretler bulunmaktadır. Necmeddîn Kübrâ'ya göre, nefs-i emmâre sâlikin önünden doğan zift gibi simsiyah, büyük bir "daire"ye benzer. Bu daire, bir müddet sonra yok olur. Fakat o, yine sâlikin ön tarafından bir "bulut" gibi tekrar doğar. Bulut hâlinde iken yanından "ay" gibi bir şey zuhûr eder. Sonra yine doğar, bu defa "hilâl" gibi bir şey ortaya çıkar. Bu şey, bulutlar arasından uç gösterir ve nihayet hilâl hâline gelir. Ardından sâlik nefsinin kınayınca, bu daire sağ yanaktan, ısırsını yanağında hissedecek derecede bir güneş kırmızılığı ile doğar.³⁸⁴

Bkz. Gazzâlî, *Tevhîd Risâlesi*, çev. S. Özburun-Y. Özkan, Semerkand Yay., İstanbul, 2004, s. 99.

384. Necmeddîn Kübrâ'nın bulut, ay, hilâl ve güneşe benzer şeyler gördüğünü tasvir ettiği bu tecrübesi, Hz. İbrahim'in tecrübesini akıllara getirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de onun sırasıyla yıldız, aya ve güneşe bakarak "Rabbim'dir" diye düşündüğü, ancak her üçünün de batması üzerine, "Batanları sevmem" deyip, Rabbinin bunlar olamayacağına hükmettiğine dair ayetler vardır. (En'am, 6/75-78). Bazı yorumcular, Hz. İbrahim'in, bu ifadeleri teşbih maksadıyla, gelip geçici şeylerin Rab olamayacağını kavmine öğretmek için kullandığını; yani onun putperestlikle mücadelesinde rasyonel bir tutum izlediğini, yoksa büyük bir peygamberin -peygamberlik öncesi bile olsa- şirk anlamına gelecek böyle bir tecrübe yaşamasının mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Bkz. A. İhsan Yitik, "Hz. İbrahim'in İnanç Konusundaki Rasyonel Çabaları", *Hz. İbrahim'in İzinde*, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 143-161.
- Niyâzi-i Mısıri ise bu ayetleri sülûk esnasındaki makâmlardan birinde hâsıl olan hâl ve şühûd şeklinde algıladığını, yaşamış olduğu manevî bir tecrübeyi naklederek açıklamaktadır. O tarikatı girdiği sıralarda, on iki makâmdan beşincisine geldiğinde, uyanık haldeyken evin içinde, karşısında bir yıldız görür. Onu beden gözüyle gördüğünü zannedip gözlerini yumar, ancak görüntü kaybolmaz. Gözünü tekrar açar, yıldız yine olduğu yerde durmaktadır. O zaman anlar ki bu yıldızı beden gözü ile değil, kalp gözüyle görmektedir. Birkaç gün böyle devam eder ve yıldız büyüterek ay kadar olur. Birkaç gün de böyle devam ettikten sonra, güneş büyüklüğüne erişir. Yine bir süre böyle sürdüktükten sonra, güneş de yükselerek büyür ve her yanı kaplar. Bu durumu şeyhine anlatır. O da bunun Hz. İbrahim'den kalan beşinci menzilin hâli olduğunu söyler ve müridini Hz. İbrahim'e vâris kılarak sırat-ı mustakime ulaştıran Allah'a hamd eder. Burada anlatılan hâdiseye için bkz. Niyâzi-i Mısıri, *Mevâidü'l-İrfân (İrfân Sofraları)*, çev. Sü-

Bu büyük daire kimi zaman kulak yönünden, kimi zaman alın istikametinden, bazen de başın üstünden doğar. Şeyh Kübrâ nefs-i levvâmenin aslında akıl dediğimiz şey olduğunu belirtir.

Şeyhin yaptığı tasnifte, bundan sonraki basamak olan nefs-i mutmainne için de, müşâhede hâllerinde alâmetler vardır. Meselâ nefs-i mutmainne bazen kendisinden nurların fışkırdığı büyük su kaynaklarındaki dairelere benzer şekilde sâlikin önünden doğuvenir. Bazen de gaybet hâlinde parlak bir ayna gibi saf bir nur hâlinde yüzün etrafında görünür. Bu, yüze doğru yükseldiği ve yüz bunda fânî olduğu zaman, sâlikin yüzü nefs-i mutmainne olur. Bir başka gaybet hâlinde de onu kendisinden uzak görür. Sanki sâlikle onun dairesi arasında binlerce konak varmış gibi. Ona bir konak yaklaşacak olsa yanar.³⁸⁵

Fakat Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf anlayışında kalbin içinde iki derûnî boyutun daha yer aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi "ruh", ikincisi ise ruhun da içinde bulunduğu "sırr"dır. Ruh, parlak nuruyla bütün âlemi aydınlatan, batmayan bir güneş imajıyla temsil edilir. Sırr ise nefsin en iç katmanıdır. Hakikatte, kelimenin sıradan anlamındaki bilinçten öte olan bilincin en derûnî boyutudur. Sırr, nefsin ilâhî olanla insanî olanın birleştiği, tek vücut hâline geldiği; gizemli ve kutsal nüvesidir. Diğer bir ifadeyle mistik birlik denilen tecrübenin yaşandığı yer bu boyuttur.³⁸⁶

leyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara, 1971, ss. 36-37. Hucvîrî de Hz. İbrahim'in başından geçen bu olayı Mısıri'nin tecrübesi paralelinde yorumlamıştır. Bkz. Hucvîrî, *Kesfu'l-Mahcûb*, s. 358.

Burada Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşi beden gözüyle değil, kalp gözüyle gördüğü anlatılmaktadır. Cereyan eden hâdiseye maddî âlemde değil, manevî âlemde gerçekleşmiştir. Manen yaşanan bu tecrübeye, Hakk'ın nurunun cüz'î bir parçasının müşâhedesinden, tümüyle müşâhedesine ulaşılmıştır. Bkz. Himmet Konur, "Tasavvuf Literatüründe Hz. İbrahim İmajı", *Hz. İbrahim'in İzinde*, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 130-131.

385. Kübrâ, *Fevâihü'l-Cemâl*, s. 111.

386. Izutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", ss. 30-31.

Sâlikin nefsiyle mücadelesi, “fenâ hâli”ne ulaşıncaya kadar devam etmektedir. Tasavvufta fenâ, kulun haz ve arzularından fânî olması, kendinden geçerek temyiz özelliğini kaybetmesi ve daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyâdan da fânî olması manasına gelmektedir. Bu kavram genellikle “bekâ” ile birlikte kullanılmaktadır. Bekâ ise fenâdan sonra gelen bir hâldir ve kulun nefsiye ait şeylerden fânî, Hakk’a ait olan şeylerle bakî olmasını ifade eder.³⁸⁷

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, fenânın yolu “ma’rifet” ve “muhabbet”ten geçmektedir. Bunların her ikisinin mahallî de kalptir.³⁸⁸ Muhabbet, ma’rifetin meyvesidir; Zira sevmek için öncelikle bilmek gerekmektedir.³⁸⁹ Muhabbet de fenâyı ortaya çıkarmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle fenâ, hem muhabbetin hakikati hem de neticesidir.

Necmeddîn Kübrâ muhabbeti, bütün makâmların özü diye nitelemektedir. Muhabbet, esmâü’l-hüsna’yı bilmenin semeresidir. Şeyhe göre bütün varoluş içerisinde, Allah’ın dışında hiçbir şey gerçek güzelliğe sahip değildir. Zira hakikî güzellik, kudret, hayat, cömertlik ve ihsan gibi sıfatları olan ve bütün kusurlardan münezzeh bir varlıkta bulunur. Allah’tan gayri diğer varlıklar ise kısıtlı, sayılı, arızî ve sonlu bir güzellik ve kemâle sahiptirler. Mahlûkâtta görülen her ne güzellik ve kemal varsa, bunlar O’nun güzellik güneşinin bir parçasıdır, O’ndan ödünç alınmıştır. Bu yüzden de Allah’ın dışındaki hiçbir şey gerçekten sevilmeyi hak etmez.³⁹⁰

Necmeddîn Kübrâ’nın düşüncesinde iki çeşit fenâ vardır:

1. Ferdâniyetle fenâ: Hakk’ın sıfatlarında, beşerî sıfatlardan fânî olmaktır.

387. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss. 182-183.

388. Necmeddîn Kübrâ başka bir yerde kalbin mahall-i ma’rifet, ruhun mahall-i muhabbet ve sırrın da mahall-i müşâhede olduğunu söylemektedir. Bkz. Kübrâ, *İrşâdu’l-Tâlibin*, vr. 138b.

389. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 64b. Gazzâlî’nin de bu kanâatte olduğu görülmektedir. O şöyle demektedir: “Allah’ın tanyan hiç kuşku yok O’nu sever. Kişi Allah’ı ne ölçüde tanyorsa sevgisi de aynı oranda artar. Sevgi pekiştiğinde ise aşk ismini alır.” Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, II, 618.

390. Kübrâ, *Adabü’s-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikü’l-Mülk ve Melikü’l-Mülûk*, ss. 25-26.

2. Vahdâniyetle fenâ: Bu da Hakk’ın zâtında iken sıfatından fânî olmaktır. Zât tecellî edince heybetiyle tecellî eder. Bunun üzerine seyyâr ufalır, yok olur; küçülür ve ölecek gibi olur. O anda şöyle bir ses işitir: “Ehad, Ehad!” Bundan sonra seyyâr Allah’la bakî olur ve O’nunla yaşar.³⁹¹ Şeyh Kübrâ’nın “vahdâniyetle fenâ” diye isimlendirdiği bu ikinci çeşit fenâ, aslında fenâdan sonraki bekâ hâline karşılık gelmektedir.

Şeyh, sâlikin kendi nefsi ve varlığını helâk etmedikçe fenâyı nâ-îl olamayacağı kanâatindedir. Ona göre Hallâc’ın “Ene’l-Hak” dediği noktada helâk ile fenâ aynı anlamdadır. Bu helâk veya istihlâk³⁹² ise muhabbetin eseridir. Muhabbetle ilk adım, nefis için mahbubun arzulaması, sonra nefsin ona fedâ edilmesidir. Sonraki aşama ikiliği unutmak; en son merhale ise vahdâniyetle fenâ bulmasıdır.³⁹³

391. Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 118-119. Tasavvufta fenâ-bekâ kavramlarını kullanan ilk süfînin Ebû Sa’id el-Harrâz (ö. 277/890) olduğu söylenir. O fenâ hâlini üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Mürid önce dünya ve ahiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. Sonra Allah’ın kudretinin tecellî etmesi sebebiyle O’na duyduğu saygıdan dolayı Allah’la ilgili hazzını da yitirir. Son tecellî ile bu hazzını kaybettiğini dahi bilmeyecek bir noktaya ulaşır. Yani o fenâü’l-fenâ hâlini yaşar. Bkz. Kelâbâzî, s. 186. Seyyid Şerif Cürçânî de fenâyı “kötü huyların yok olması”, bekâyı da “iyi sıfatların kazanılması” olarak ahlâkî anlamda tarif ettikten sonra fenâyı ikiye ayırmıştır. Birincisi, tarifte belirtilen ahlâkî anlamda fenâ olup mücâhede ve riyazet yoluyla elde edilebilir. Dünya ile ilgili hazların yok olmasından ibaret olan ikincisi ise müşâhede ve istigâr ile gerçekleşir. Bkz. Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 192. Fenâ kavramı hakkında ayrıca bkz. Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 33-335.

392. Tasavvufta “istihlâk”, “külliye yok olmak, Allah’ın dışında kalan bütün eşya ile ilgili hisleri kaybetmek” olarak tanımlanabilir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 159. İbnü’l-Arabî istihlâkî, cem ‘u’l-cem’ hâliyle aynı görmektedir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *İstihlâhu’s-Sâfiyye*, *Resâilü İbnî’l-Arabî* içinde, s. 6. Hucviri’ye göre de Hakk’ı sevenler, O’na yakınlık hâlinde istihlâk içindedirler. Onun keyfiyetini talep hâlinde değildirler. Çünkü tâlib, muhabbetle nefsi ile kaimdir. Halbuki istihlâk hâlinde olan sevgilisi ile kaimdir. Bkz. Hucviri, *Kesfu’l-Mahcûb*, s. 447.

393. Necmeddîn Kübrâ bu duruma Hallâc’ın bir münâcâtından örnek getirmektedir: “Nâsûtiyyetim lâhûtiyyetinde helâk oldu. Lâhûtiyyetim üzerindeki nâsûtiyyetim hakkı için benim öldürülmemi isteyenleri affet.” Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 119-120.

Necmeddîn Kübrâ "aşk"ı, muhabbetten daha üstün bir değer atfetmektedir. Aşk, insanın içini ve ciğerini yakan bir ateştir. Akli şaşkın kılar, yanıldır, gözü kör eder ve işitme duyusunu giderir. Büyük korkuları insana küçük gösterir. İnsanın boğazını sıkır, nefesten başka bir şey oradan geçmez, ölecek gibi olur. Vuslat ise aşk ateşini söndürür, sevgilinin sövme, dövme ve azarlaması bunları azaltır. Âşık lisan-ı hâli ile şöyle diyebilecek bir duruma kadar gelir:

"Sen benim din ve dünyamın helâkisin. Benim küfrüm, imanım, arzum ve rağbetimin gayesisin. Ve sen bensin."

Nitekim Hallâc-ı Mansûr da bu hâli yaşamış ve şu şekilde dile getirmiştir:

"Sana şaşıyorum, beni benden alıp sende fânî kıldın. Beni kendine o derece yaklaştırdın ki seni ben zannettim."³⁹⁴

394. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 120. İslâmî literatürde aşk, "ilâhî ve beşerî" olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmıştır. Tasavvufî ise genellikle "ilâhî aşk" boyutu işlenmiştir. Allah sevgisinden daha çok korkudan bahseden ilk zahidler aşk kelimesini pek kullanmamışlardır. Râbia, Bâyezîd ve Hallâc gibi sevgi temasını işleyen ilk süfler "aşk, âşık ve mâ'sûk" yerine "hub, muhabbet ve mahbûb" kelimelerini tercih etmişlerdir. Kuşeyrî, üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'ın, Allah ile kul arasındaki sevginin aşk kavramıyla ifade edilmesine karşı çıktığını bildirmektedir. Dekkâk'a göre aşk, aşırı sevgi, yani ölçüyü aşma anlamına gelir. Allah için böyle bir aşırılık düşünilemeyeceğinden, O'nun kuluna olan sevgisine aşk denemez. Öte yandan kulun Allah'a duyduğu sevgi ne kadar güçlü olursa olsun yine de O'nu yeterince ve lâik olduğu ölçüde sevmeyeceğinden aşk diye adlandırılmaz. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 408. Hucvirî de meşâyihin aşk hususunda farklı kanaatler taşıdıklarına değinmektedir. Bkz. Hucvirî, *Kesfû'l-Mahcûb*, ss. 450-451. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayrılarak, ciddi bir şekilde inceleyen süfi Ahmed el-Gazzâlî'dir. Onun çok meşhur olan eseri için bkz. A. Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşâk (Aşkın Halleri)*, çev. Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2005. Aşk konusundaki tasavvufî eserlerin en geniş de Ruzbihân-ı Baklî'nin *Abherü'l-Âşkın*'idir. Ferideddîn Attâr, Fahreddîn İrâkî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Abdurrahman Câmî gibi önemli mutasavvıflar da bu mesele üzerinde genişçe durmuşlardır. Tasavvufî aşk kavramı ve bu kavramın tarihçesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Aşk", *DİA*, IV, 11-17. Yûnus Emre'nin şiirlerindeki ilâhî aşk ve çeşitli yansımaları ile ilgili ayrıca bkz. Mehmet Demirci, *Yûnus'ta Hak ve Halk Sevgisi*, ss. 37-125.

Şeyh Kübrâ'ya göre, muhabbetin sonu aşkın başlangıcıdır. Muhabbet kalb için, aşk da ruh içindir. Sırr ise sevgilileri, yani âşık ile mâ'sûku bir yerde toplamaktadır. Çünkü âşık aşkta fânî olmaktadır. O zaman âşık, aşk hâline gelmektedir. Sonra aşk da Ma'sûk'ta fânî olmakta ve ortada sadece Ma'sûk, yani Allah kalmaktadır.³⁹⁵

III. Üçüncü Perde: Şeytan (Bulanık ve Puslu Bir Ateş)

Necmeddîn Kübrâ'nın zikrettiği, kendisinden kurtulunması gereken perdelerden üçüncüsü ve sonuncusu "şeytan"dır. En belirgin vasfı hile olan şeytan³⁹⁶, özellikle mübtedî müride çeşitli düşünceler ilhâm ederek, onu yoldan çıkarmak ve dalâlete sürüklemek için çok çaba sarf etmektedir. Bu hususu "havâtîr" mevzuunda ayrıntılı bir şekilde değerlendirdiğimiz için burada kısaca işaret etmekle yetiniyoruz.

Şeyh, seyr ü sülûk yolculuğuna çıkan bir sâlikin şeytanı manevî sahada nasıl müşâhede edebileceğini bizlere anlatmaktadır. Ona göre şeytan, küfür bulutlarının birbirine girmesinden meydana gelen ve saf olmayan bir ateştir. Sâlikin önünde uzun bir zenci gibi teşekkül eder. Büyük bir heyeti vardır. Sâlikin ağzına girecekmiş gibi bir tavırla koşar gelir. Eğer sâlik, o esnada ondan uzaklaşmak ve ayrı kalmak istiyorsa, kalbinden şöyle yalvarmalıdır: "Ey imdat dileyenlerin imdatçısı, yetiş!" Bunun üzerine şeytan hemen kaçır.³⁹⁷

Şeyh Kübrâ'ya göre şeytanın bu ateşine karşı koyabilecek ve onu ortadan kaldıracak tek ateş, zikrin ateşidir. Yani şeytanın, insan benliğine verdiği karanlığı ve zararları zikir sayesinde yok etmek mümkündür.

Necmeddîn Kübrâ, zikir ateşinin saf, süratli ve yukarılara doğru yükselen; şeytan ateşinin ise bulanık, puslu, karanlık ve ağır hareketli olduğunu söyler. Bu iki ateş arasındaki fark ise ancak hâl ile anlaşılabilir. Seyyâr üzerinde büyük bir ağırlık ve can sıkıntısı hisseder, kal-

395. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 121.

396. Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, s. 86.

397. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 94-95.

bi ferahlamaz, gönlü rahatlamaz; sanki bütün organları taş ile çatır çatır kırılıyor gibi bir an yaşar. O hâl içinde, karanlık bir ateş müşâhede eder ki bu, şeytan ateşinden başka bir şey değildir.

Seyyâr bazen yukarıdakilerin tam aksine bir hafiflik, iç rahatlığı, kalb güzelliği ve doyunluğu hisseder ve bu sırada yukarılara yükselen, tıpkı kuru odunun ateşi gibi saf bir ateş görür. İşte bu da kalbin fezâ ve semâsındaki zikir ateşidir.³⁹⁸

Şeyh Kübrâ, nefis ateşi, şeytanlık ateşi, açlık ve susuzluk köpeği ateşi, şehvet ateşi ve bütün bunların şümûlüne giren, çirkin huylar nev'inden olan ateşlerin sönmesini "humûd"³⁹⁹, bunlar söndükten sonra ortaya çıkan hâli ise "cumûd"⁴⁰⁰ terimiyle ifade etmektedir.

Cumûd hâli meydana geldiğinde, biri semâyâ çıkan, diğeri oradan inen iki soğukla seyyarın bânîni serinler, harâreti gider. O zaman seyyâr, soğukta donmuş bir hâle gelir. Bu, af soğukluğu ve serinliğidir. Neşe, sevinç, hafiflik ve rahatlık içinde seyyar donar. Bu donukluğa elbiselerin çokluğu veya evin sıcaklığı fayda vermez. Hatta ateşe bile girse durum değişmez.

Humûd ve cumûd birbirlerini izleyen iki hâldir. Bunlar soğuk ve sıcakın zarar vermediği bir mertebeye ulaşınca kadar seyyarla beraber bulunurlar. Neticede seyyar, humûd ve cumûdun yaşanmadığı bir hâle yükselir. Bu ise erkân ve unsurlardan sıyrılıp katıksız safaya ulaştığı zaman ortaya çıkar.⁴⁰¹

398. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 95.

399. Arapça "h-m-d" kökünden türeyen "humûd", "sönmek, azalmak, yatışmak, sakinleşmek" anlamlarına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 165. Kuşeyrî'ye göre humûd, beşerî his ve sıfatların sönüşüdür. O, önce "kusûd", sonra "vürûd", sonra "şühûd", sonra "vücûd", daha sonra da "humûd"un geldiğini söylemektedir. Humûd, vücûd miktarınca hâsil olmaktadır. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 156.

400. Arapça "c-m-d" kökünden türeyen "cumûd" ise "donmak, katılaşmak, soğuk, ilgisiz olmak" manasındadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 129. Cürçânî, cumûdu şöyle tanımlamaktadır: "Nefs için ortaya çıkan bir hâldir ki insan, gereken ve gerekmeyen şeyi yerine getirme hususunda onunla kendini sınırlar." Bkz. Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 89.

401. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 139.

4.4.5. Dâireler ve Noktalar

Necmeddîn Kübrâ sülûk yolundaki seyyârın, çeşitli "geometrik şekiller" müşâhede edebileceğinden bahsetmektedir. Meselâ yolun ortasında "iki göz dairesi" vardır. Bunlar zuhûr edince, güzel bir hâle; gizlendikleri zaman ise kötü bir hâle ve vücudun galibiyetine delâlet ederler. Bu daireler büyür, çoğalır, bazen de küçülür ve azalır.⁴⁰²

Şeyhe göre, bu göz dairesi birden bire değil tedricen ortaya çıkar. Bu durum, tıpkı Ay'ın ilk gün çok küçük olması, günler geçtikçe büyümesi gibidir. Bu esnada seyyâr, Ay'ın ve Ay'a ait gökteki menzillerin tadına varır. Zaman zaman bu daire (Ay'ın dairesi) büyür, genişler, bazen de küçülür ve yok olur.

Bütün bunlar seyyârdaki Ay'ın ve Ay'a ait feleğin, menzillerin ve burçların örnekleridir. Seyyâr bilir ki, yirmi sekiz veya yirmi dokuz olan harfler, kamer-i felek denilen birinci gökyüzünden doğmaktadır. Kelâmda yedi semâ vardır. Birinci kat harflere aittir; bundan dolayı harfler, hem sûret hem de mana olarak ayın menzillerindeki inhirâfları nakleder ve aksettirirler. Ay'ın kendi eksenini etrafında dönmüşünün zamanı ile harflerin çıkış yeri olan ağızdaki dişlerin otuz tane olmasında da yine aynı konuya işaret vardır. Bu göz dairesinin hâl, durum ve miktarı aynı kalmamakta, seyyârın seyri nisbetinde artıp gelişmektedir.⁴⁰³

402. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 116.

403. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 132-133. Necmeddîn Kübrâ'nın burada felekler, yıldızlar ve burçlarla ilgili söyledikleri, onun bu konular hakkında İslâm kültür coğrafyasında eskiden beri yaygın olan bilgilere sahip olduğunu göstermektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için yukarıdaki paragrafta geçen bazı kavramları açıklamakta yarar vardır. Ay takviminde, bir ayın uzunluğu 29.53 gündür. Bir takvimde ayların gün sayısı kesirli olmayacağı için kamerî ayların bazıları 29, bazıları ise 30 gün kabul edilmiştir. Ayın gökyüzündeki hareketi için de 28 menzil tesbit edilmiştir. Menzil kavramı, Ay'ın safhalarını tanımlamak için kullanılmıştır. Ay'ın menzillerinin adları ve bunların bulundukları burçlar vardır. Bkz. Muammer Dizer, "Ay", *DİA*, IV, 185-186. Felek (çoğulu eflâk) ise bir astronomi terimidir ve "yıldızların döndüğü yer" anlamını taşımaktadır. İslâm astronomları, Güneş'le Ay dahil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere içi-

Yukarıda bahsi geçen bu daireler dışında Necmeddîn Kübrâ, gökyüzünde noktalarla veya çeşitli şekillerle yazılmış kitaplar gördüğünden ve bunları okuduğundan da söz etmektedir.

Onun tecrübelerine göre, gayb âleminde Allah'ın yazdığı kitaplar vardır. Bunların bir kısmı noktalılarla, bir kısmı hareketlerle, bir kısmı da harflerle yazılmıştır. Bu kitaplar, “*Yenbûu'l-Ebrâr, Mecma'u'l-Esrâr, Kitâbu'l-Mehd, Kitâbü'l-Felekî, Fûrhâtü'l-Ebrâr, Nüzhetü'l-Esrâr, Kitâbü'l-Azâim, Kitâbü'l-Aşk, Kitâbü's-Sîhr, Burhânü'l-Kebîr* ve yıldızların hükümlerinden bahseden *Kitâbü'l-Eşkâl* gibi çok garip isimler taşımaktadırlar.

Seyyâr öncelikle Kur'an gibi yazılan, anlaşılan ve idrâk edilen kitaplar görür. Sonra sır vâki olur; onu bazen anlar, bazen de vücut ve varlığın karanlığından dolayı anlayamaz. Sonra kare ve daha başka şekillerle yazılan birtakım kitaplar, daha sonra da noktalarla yazılan kitaplar görür. Onları okur, anlar ve böylece ilm-i ledünnîyi öğrenir. Tekrar vücuduna döndüğü zaman hepsini unuttur, ama kalbindeki bu anlayışın tatlılığı devam eder. Bu durum râğbet, aşk, şevk ve muhabbet tesirini ve neticesini meydana getirir.⁴⁰⁴

çe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler ve her halkaya birer gezegenin bindirildiği ve felek denilen bu halkaların Allah'ın izniyle döndüğü fikrini benimsemişlerdir. Eski inançlara göre, kâinatın merkezinde bulunan ve hareketsiz duran dünyanın etrafını soğanın zarlarına benzer şekilde üst üste kuşatmış gök tabakalarının her biri ayrı ayrı birer yıldız mahsustur. Fellekler dünyaya yakınlıklarına göre şöyle sıralanmış olup, ilk yedi felekte şu yedi gezegen bulunmaktadır: Birinci felekte “Ay”, ikincide “Utarid”, üçüncüde “Zühre”, dördüncüde “Güneş”, beşincide “Merih”, altıncıda “Müşteri”, yedincide “Zühâl”. Sekizinci felek ise sabit yıldızlar ve burçlar feleği kabul edilmiştir. En dışta olan ve ötekilerin hepsini içine alan dokuzuncu feleğe “felekü'l-eflâk”, yine hepsinden büyük ve kuvvetli olduğu için de “felek-i a'zam” adı verilmiştir. Bkz. İlhan Kutluher-Cemal Kurnaz, “Felek”, *DİA*, XII, 303-306. Bütün bu bilgiler gözüne alındığında, Şeyh Kübrâ'nın söylediklerinin İslâm astronomisinde bir yerlere oturduğu görülmektedir. Onun yaptığı, bu verileri tasavvufi tecrübe açısından yorumlamaktır.

404. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 117. Necmeddîn Kübrâ'nın bahsedilen tecrübesinde geçen gökyüzündeki kitaplar tabiri, İslâm düşüncesinde var olan “levh-i mahfûz” anlayışını akıllara getirmektedir. Levh-i mahfûz terkihi,

Necmeddîn Kübrâ çeşitli defalar yıldızlı bir gökyüzü gördüğünü söylemektedir.⁴⁰⁵ Bu yıldızlar çoğu kez Kur'an-ı Kerim'in tümüne veya bazı sûre ve âyetlerine delâlet etmektedir. Seyyârın o âna kadar kazanmış olduğu bilgi ve tecrübeleriyle bunları okuyup anlaması öngörülmektedir.

Şeyh Kübrâ'nın eserinde şekillerini çizerek anlattığı iki tecrübesi burada bahsettiğimiz hususla doğrudan ilgilidir. İlkinde o, gaybet hâlinde iken yıldızlı bir gökyüzü görmekte ve o yıldızlardan Kur'an-ı Kerim'i anlamaktadır. Âyete'l-Kürsî'nin harfsiz ve kelimesiz olarak şu şekilde kendisine görüldüğünü söylemektedir⁴⁰⁶:



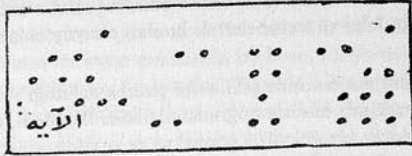
Yine o, bir başka gaybet hâlinde de gökyüzünün bir Mushaf gibi ortaya çıktığını, Tâhâ Sûresi'ndeki “...Gözümün önünde büyüyesin diye senin üzerine benden bir sevgi koydum...” (Tâhâ, 20/39-40) me-

şu ayette geçmektedir: “Doğrusu bu, yüce değere sahip bir Kur'an'dır. Korunmuş bir levhadır.” (Burûc, 85/21-22). Kur'an-ı Kerim'de levh-i mahfûz yerine “kitâb” (En'am, 6/38; Kâf, 50/4), “kitâb-ı mübin” (Yunus, 10/61; Sebe', 34/3), “kitâb-ı meknûn” (Vâkıa, 56/78), “kitâb-ı mestûr” (İsrâ, 17/58; Ahzâb, 33/6) ve “ümmü'l-kitâb” (Ra'd, 13/39; Zuhruf, 43/4) terkipleri de kullanılmaktadır. Bu tür âyetlerin genel muhtevâsından anlaşıldığı üzere kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olaylar bu kitapta yazılmıştır. Gökte ve yerde küçük büyük ne varsa, insanların ecelleri, fertlerin ve milletlerin başına gelecek musibetlerin tamamı Allah'ın ilminde yer almış ve levh-i mahfûz denilen bir kütüğe kaydedilmiştir. İslâm âlimleri levh-i mahfûz'un mâhiyeti ve keyfiyeti ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel kabul gören anlayış ise onun gayb âlemine ait bir mesele olduğu ve mâhiyetinin tam manasıyla bilinemeyeceği şeklindedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, XXVII, 151; Suâd el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul, 2005, ss. 440-443. Şeyh Kübrâ'nın gökyüzünde yazılmış bu garip kitapları okuyup anlayabilen kişinin, aynı zamanda ilm-i ledünnîyi de öğreneceğini söylemesi, olacak bütün şeylerin levh-i mahfûz adı verilen sırlar kitabında kayıtlı olduğu anlayışına dayanmaktadır.

405. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 117, 149, 150.

406. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 149.

alindeki ayetin dört köşe şekiller ve noktalarla şöylece yazılmış olduğunu belirtmektedir⁴⁰⁷:



4.4.6. İsm-i A'zam ve Sayha

“İsm-i a'zam”, Allah'ın en büyük ismi anlamında kullanılan bir tabirdir. Bu hususla ilgili nakledilen rivayetler incelendiğinde, böyle bir ismin mevcûdiyetinin kesin olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Müslümanlar arasında, bütün isimlerin manâlarını ihtivâ ettiği kabul edilen “Allah lâfzı, besmele ve kelime-i tevhid” ism-i a'zam diye ön plana çıkmaktadır.

İslâm âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür. Birinci sıradakilere göre, ism-i a'zam diye bir şey yoktur. A'zam kelimesi “büyük, yüce” anlamındaki azım yerine kullanılmıştır. İkinci gruptakilere göre, ism-i a'zam aslında var olmakla birlikte kadir gecesi ya da dua ve ibadetlerin makbul olduğu cuma gününde gizlenmiş özel vakit gibi sadece Allah tarafından bilinmektedir. Ayrıca bu ismin esmâü'l-hüsnâ içinde bulunduğunu söylemek veya kulun duyulduğu her ilâhî ismin ism-i a'zam olabileceğini kabul etmek de mümkündür. Üçüncü görüş sahipleri ise, ism-i a'zâmın mevcut olduğunu ve insanlar tarafından bilindiğini savunurlar. Bu telâkkiye göre, sözü edilen isme “en büyük” denilmesinin sebepleri, sadece kâinatı yaratan ve yöneten en yüce varlığa nisbet edilmesi, içeriğinin zengin ve sevabının çok olması ve duaların kabulüne vesile teşkil etmesi gibi hususlardır.⁴⁰⁸

İsm-i a'zam, tasavvufta, Allah'ın bütün isimlerini içine alan ismi veya içinde bulunduğu zamanda kula hâkim olan isim şeklinde anlaşılmaktadır. Mutasavvıflar da ism-i a'zâmın ne olduğuyla ilgili çeşitli görüşlere sahiptirler. Meselâ bazıları Allah lâfzının, bazıları “hû”nun, bir kısmı ise Allah'ın bütün isimlerinin ulu ve yüce olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁹ Fakat ehl-i tasavvufa göre, asıl mesele ism-i a'zamı bilmek değil, buna nâil olabilecek ve sırrını saklayabilecek mertebeye erişmektir.

Ebü Yezîd el-Bistâmî'ye, “İsm-i a'zam nedir?” diye sorulduğunda, o şöyle cevap vermiştir: “İsm-i a'zam sıdk ve ihlâstır. Sen sıdk ve ihlâs sahibi ol, sonra istediğin ismi ism-i a'zam olarak al.”⁴¹⁰

Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf sisteminde sadece müşâhedeye dayanan görsel algılar değil, işitsel algılar da önemli bir yer tutmaktadır. Bunun en güzel örneği, ism-i a'zam ile istiğrak konusuna değinirken görülmektedir. Şeyh Kübrâ, bazı zamanlarda sâlikten, kalblerin ism-i a'zâmla ittisâli sonucu ortaya çıkan ve “sayha” denilen birtakım garip seslerin duyulabileceğini öne sürmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye, dervişlerin sayhalarından sorulduğu zaman, şöyle cevap vermiştir: “O, ism-i a'zamdır. Onu kim inkâr eder veya kötü görürse, kıyamet günündeki sayhanın lezzetini bulamaz.”⁴¹¹

Necmeddîn Kübrâ, Allah lâfzının sonundaki “he” harfinin ism-i a'zam olduğunu benimser gibi görünmektedir. Bunun en büyük delili, canlıların her nefes alıp vermelerinde bu “he” sesini çıkarmalarıdır. Bu şekilde isteseler de istemeseler de Allah'ı zikretmiş olmaktadır. Çıkan “he”nin kaynağı kalp, inen “he”nin kaynağı arştır. “Hû” kelimesindeki “vav” ise ruhun ismidir. Zira o, Hazret-i Rubûbiyet'in hizmetçilerindendir.⁴¹²

Şeyh, bahsettiği “he”nin Allah kelimesindeki “he” olduğunu, Arap dilinin kaideleri bakımından açıklama gereği duyar. Buna göre

409. Kâşânî, *Istilâhâtü's-Sâfiyye*, s. 15; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 189.

410. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ, Resâilü İbnî'l-Arabî* içinde, s. 7.

411. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 145.

412. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 141.

407. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 149-150.

408. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Bakir Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, *DİA*, XXXIII, 75-76.

lâfzatullahtaki “elif” ile “lâm” harfi-tariftir. İkinci “lâm”ın şeddese tarifi kuvvetlendirmek içindir. Bu durumda sondaki “he” ile tarif lâm’ı sakindir. Arapça gramerine göre, iki sakin harf yanyana gelince birincisi kesre ile harekelenir. O zaman “elihe” olur. Ama bu takdirde fi ile benzer ve vezninden çıkar. Daha sonra bir “lâm” ilave edilir, bu “lâm” kardeşi olan öbür “lâm”a eklenir ve birinci aslına uygun olarak cezmlenmiş hâlde kalır, ikincisi harekelenir. Bütün bunlar isim-i a’zâmin “he” olduğuna dikkati çekmek içindir.⁴¹³

Necmeddîn Kübrâ, isim-i a’zâmin “he” olabileceğine delil olmak üzere Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin şu sözünü nakleder: Size bir belâ ve musibet geldiği zaman, sakın “oh!” demeyin. Çünkü bu şeytanın ismidir. “Âh!” deyin, bu Allah’ın ismidir. “Vah, vah” da böyledir. Çünkü bu, “hû”nun ters dönmüş şeklidir.⁴¹⁴ Şeyh, bu sözdeki inceliğin, Arapça’daki harflerin ağızdan çıkış noktasıyla bağlantılı olduğunu düşünmekte ve “oh”taki “h”nın çıkış yerinin kalp dediğimiz kurb makamından uzak olduğunu, hâlbuki “he”nin kaynağının bizzat kalb olduğunu vurgulamaktadır.⁴¹⁵

413. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 141. Necmeddîn Kübrâ’nın ileri sürdüğü bu fikrin, dördüncü yüzyılda Serrâc tarafından *el-Lüma’* adlı eserde de dile getirildiği görülmektedir: “Denilmiştir ki isim-i a’zam Allah lâfzıdır. Çünkü onun “elif”i gitse, geriye “lillâh” kalır. İlk “lâm”ı da gitse, geriye “le-hû” kalır. Allah’a işaret eden özelliği kaybolmaz. Hatta ikinci “lâm” da gitse geriye “he” harfi kalır. Bütün sırlar o “he”de gizlidir. Çünkü onun manası “hû”dur. Esmâ-i ilâhiyyenin diğerlerinden bir harf gidecek olsa, mana tümüyle zâil olur ve o isimde Allah’a işaret eden bir yer kalmaz, ibarede böyle bir ihtimal bulunmaz. Bu yüzden Allah ismiyle Allah’tan başkası isimlendirilemez.” Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 85. Daha sonraki Kübrevî şeyhlerinden Simnâni de, isim-i a’zâmin Allah lâfzı olduğu kanâatini taşımakta ve Necmeddîn Kübrâ’ya benzer bir yorum getirmektedir. Bkz. Simnâni, *Ferhatü'l-Âmilin ve Fırcetü'l-Kâmilin, Opera Minora* içinde, s. 144.

414. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 141.

415. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 143-144. İbnü'l-Arabî’nin harf sembolizminde de buna benzer hususlar bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî varlıkları dört mertebeye ayırmış ve bu ayrıma karşılık gelen harfleri de mahrec sırasına göre dört mertebeye bölmüştür. 1. Azamet Âlemi. 2. En Yüce Âlem veya Melekût Âlemi. 3. Orta Âlem veya Ceberût Âlemi. 4. En Aşağı Âlem veya Mülk ve Şehâdet Âlemi. Şeyh-i Ekber birinci âleme karşılık “he ve hem-

Yine o, “he” harfinin isim-i a’zam olduğunu söylerken, kalp ile “he” arasında hem şekil itibarıyla hem de ebced hesabına göre ilginç bir ilişki daha kurmaktadır. Buna göre, “he” sakindir; zira onun aslı kalptendir. Kalp, daire biçimindedir. “He” harfinin yazılıştaki şeklinin yuvarlak oluşu bu manaya işaret etmektedir. Daire, merkezi ve aslı olan noktadan ayrılmaz, hareket etmez. Kalp dairesinin merkez noktası ise Hakk’tır.⁴¹⁶

Kalp kelimesinin sözlük anlamı, bir şeyin şekil ve mana yönünden ortası ve özü demektir. Burada “he” harfi de ebced hesabıyla beş rakamının ismidir. Beş ise tek rakamlı harflerin (1-9) tam ortasında yer almaktadır. Beş vakit namazın sırrı da buradan zuhûr etmektedir.⁴¹⁷

ze” harfini tayin etmiştir. Çünkü bu iki harfin mahreci, boğazın göğüsle bitiştiği nokta olup mahrec bakımından dudağa en uzak olan harflerdir. Onun çıkış yeri açısından en derinde olan bu iki harfi Azamet Âlemi’ne karşılık olarak belirlemesi, şeyhin harf-varlık mertebeleri ilişkisini, mahreçlerin uzaklığı ile âlemlerin rûhânilikteki saflık temeline kurduğunu ve şehâdet âlemine inildikçe harflerin mahreçlerinin de nefesin çıkış noktasına yani ağza yaklaştığını göstermektedir. Bkz. Tahir Uluğ, *İbn Arabî’de Sembolizm*, s. 214. İslâm tarihinde Fazlullah Esterâbâdî (ö. 796/1394)’nin kurup geliştirdiği harflerin sembolik anlamları ve sayısal değerleriyle ilgilenen Hurûflîk diye bir akım da bulunmaktadır. Bkz. Hüsamettin Aksu, “Hurûflîk”, *DİA*, XVIII, 408-410.

416. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 141.

417. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 142. “Ebced”, Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan bir hesap sistemidir. Ebced, aslında alfabedeki harflerin kolaylıkla hatırla tutulmasını sağlamak için eski dönemlerde geliştirilmiş bir formüldür. Gerçekte her anlamı bulunmayan kelimelerinin ilki “ebced” şeklinde okunduğu için bu adla anılmıştır. Bu formül içerisinde “he” harfi, “beş”e karşılık gelmektedir. Bkz. Mustafa Uzun, “Ebced”, *DİA*, X, 68-70. İslâm düşünce tarihinde, İhvân-ı Safâ ekolü sayılar ve semboller üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Onlara göre “beş”in özelliği ilk dairesel sayı olmasıdır. Beşe dönüşlü sayı da denir. Çünkü kendisiyle çarpıldığı takdirde hep kendini verir. Beş ile çarpılan sayı da kendisiyle çarpıldığında yine beşe dönüşür. Bu yüzden küresel sayı da denir. Bununla birlikte beş, üçten sonra tek sayıların ikincisidir. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, ss. 72-73. Beş, çeşitli geleneklerde “yaşam ve sevgi sayısı” olarak da bilinmektedir. Bkz. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 118-134.

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, ism-i a'zâmın mahalli kalptir; çünkü o kalplerden fışkırmaktadır. Necmeddîn Kübrâ, ism-i a'zam ile ma'rîfet arasında da doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Ona göre ism-i a'zam, ayetlerin bütünüünün biraraya gelmesinden hâsıl olmaktadır. Âlem-i gayb ve âlem-i şehâdetteki bütün ayetler ism-i a'zâmın harflerindendir. Bu ayetlerin ve işaretlerin ortaya çıkış nisbetine göre ism-i a'zâmın da artması veya eksilmesi söz konusudur.⁴¹⁸ Yani bizim eşya ve hakikati hakkında edindiğimiz bilgi, ism-i a'zâmın ne kadarına sahip olabileceğimiz noktasında temel belirleyicidir.

Şeyh Kübrâ'ya göre, sülûk yolundaki seyyârlardan her birine ism-i a'zamlardan bir tane verilmiştir.⁴¹⁹ Fakat bu durum her seyyâr için değil, Allah nezdinde makbul hâle gelen seyyâr için geçerlidir. Böyle bir kişiye, gayb âleminde isim ve künye verilmekte ve ona şeytanın ismi ile Allah'ın ism-i a'zamı tarif edilmektedir.⁴²⁰

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, velînin âlâmetlerinden biri de ona ism-i a'zâmın verilmiş olmasıdır. Velî zâtlar kendilerine verilen bu ism-i a'zamla dua ederler, Allah da onların isteklerini yerine getirir. Şeyh Kübrâ ağır riyazet ve mücâhedeler neticesinde elde edilen ism-i a'zâmın, şehâdet âleminde nasıl bir fonksiyon icra ettiğiyile ilgili yaşadığı bir hâdiseyi bizlerle paylaşmaktadır.

Bahsettiğine göre o, Bağdat Şunûziyye mescidinde halvette iken, üzerinde "iftah bi-hanîn"⁴²¹ kelimesinin yazılı olduğu bir kâğıt görür. Hemen bu kelimeyi bir kâğıda yazarak tekkenin hizmetçisine götürür ve "İşte Allah'ın en büyük ismi" der. Bunun üzerine hizmetçi başını öne eğerek ve içinden bir şeyler fısıldamaya başlar. Bir müddet sonra,

418. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 118.

419. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 118.

420. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 150. Necmeddîn Kübrâ, aynı yerde kendisinin gaybdaki isminin "Kanterûn", künyesinin de "Ebu'l-Cennâb" olduğunu belirtmektedir.

421. Bu ifadenin kelime manası "arzulayarak, hasretini çekerek aç" demektir. Fakat Necmeddîn Kübrâ bunun, "hilede lutf ve lâtfeye yapan" anlamına geldiğini söylemektedir. "Yunak" kelimesi de onunla aynı anlamdadır. "Kanterûn" vâridlerin kabulüne düşkünlük gösteren, "İstefân" ise zamanın Âişe'si manasındadır. Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 156.

bir adam hizmetçinin evinin kapısını çalar ve içeri girer. Hem hizmetçi hem de şeyh adamın nereden geldiğini anlayamazlar. Adam onların yanına bir kese bırakır ve gider. Elleriyle o keseyi yokladıklarında bir de ne görsünler! İçinde on dinar. Bunun üzerine hizmetçi bayılıp düşer. Bir saat sonra hayretle ve şaşkın bir hâlde ayılır. Şeyh Kübrâ "Ne oldu sana?" der. Hizmetçi, "Az önce, bu Allah'ın en büyük ismidir dediğin zaman şüphe etmişim. Ve kendi kendime şöyle demişim: Ya Rabbi! Gerçekten bu ism-i a'zamsa şu anda bana on dinar gönder, dervişlere dağıtayım. Gerisi malûm" diye cevap verir.

Tekke hizmetçisi bir müddet sonra Necmeddîn Kübrâ'ya şöyle bir şey anlatır: "Uykudaki adamın gördüğü gibi şahısları görmüştüm. Onların melekler olduklarını zannetmişim. 'Biz filân kimseye ism-i a'zamı verdik' demişler ve benim isimimi vermişler." Hizmetçi daha sonra şunları ekler: "Seni kıskanarak onlara şöyle dedim: İyi ama ism-i a'zamı bana değil ona verdiniz. Şu şekilde karşılık verdiler: O pek çok mücâhede ve riyazet yapmaktadır. Sen böyle bir şey yapmadın. Eğer sen de Allah için mücâhede yoluna girersen ona verdiğimizizi sana da veririz."⁴²²

Necmeddîn Kübrâ, seyr ü sülûk aşamasında seyyârın bazı zamanlarda isim denizine dūşebileceğini ve kalbinden, kendi irade ve isteği olmadan bir sayha ve ses çıkabileceğini söylemektedir. Bu sayha, ilk başlangıçta göğüsteki bir hıçkırığı andırmaktadır. Sonra yavaş yavaş kuvvetlenmekte ve İsrâfil'in sürunun nefesi gibi seyyârı veya başkalarını öldürebilecek bir seviyeye kadar yükselmektedir. Sözü edilen bu ses, ism-i a'zamla ittisâl zayıf olduğu zaman bir ka'b (boğum), kuvvetli olduğunda iki ka'b, ittisâlin çokluğuna işaret etmek için de bezen üç ka'b ölçüsünde olmaktadır.⁴²³

Şeyh Kübrâ'nın bahsettiği bu sayhaların kuvveti, halisane olması veya kendisine riya karışması oranında artıp eksilebilmektedir. Kalplerin ism-i a'zamla ittisâlinden çıkan bu sayha ve fğanlar, ihtiyar ve irade şâibesinden uzak olursa, saf ve hâlis olurlar. Eğer bunlar ihtiyar

422. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 154-155.

423. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 144.

ve irade ile çıkarsa, ihlâs sarayına asla giremezler. İkisi arasındaki fark, iradî-zarurî veya tabîî-gayr-i tabîî davranışlar arasındaki farka benzer ve hemen anlaşılır.

Necmeddîn Kübrâ, sâlikin ihlâsla çıkan ses ile içine riya karışan ses arasındaki farkı ayırt edebilmesi için bazı ipuçları vermektedir. Şeyh'in tecrübelerine göre, irade ve istegimizin dışında meydana gelen ses ve sayha, haberin yokken çarpışan ve ne zaman başladığını da bilmediğin iki taşın birbirine çarpmasından meydana gelen ses gibidir. Bazen bu ses, kulaklara korku salacak derecede şiddetli olan gök gürlemesine de benzemektedir.

İnsanın kendi istek ve iradesi ile çıkardığı sese gelince, bunun için başlangıçta bir ülfet ve bir kast vardır. Bunlar, tıpkı iradesi ile hareket edenle zarurî hareket eden gibidir ki, aradaki fark kesin bir biçimde idrâk edilir. Bu iki sayhadan birincisi temizdir; oluşun ve kevnin dışındadır. İkincisi ise riya ve şöhret pislîği ile kirlenmiştir. Şüphesiz kalpler ve ruhlar birincisini kabul eder; nefis de ona boyun eğer. İhtiyarî olan ikincisini ise kalp ve ruhlar benimsemez, olsa olsa iradenin galibiyeti sebebiyle nefisler onu kabul eder. Birincisi, tabîî seslerin üstünde, hayret verici bir sayha neticesini meydana getirir. İkincisi ise tabiatla benzeri bulunan seslerdir. Fakat bu sesler harikulâde bir şekilde çıkmazlar. Temiz dediğimiz birinci türden sayha, seyyâra şeyhin iradesinde kendi iradesini yok ettiği zaman ikram edilir.⁴²⁴

4.4.7. İstîğrâk

"Boğulmak, gark olmak, batmak" gibi anlamlara gelen "istîğrâk" tasavvufta, sâlikin ilâhî sevginin istilâsı altında sevgiliyi temâşâ ederken veya zikrin galebesiyle maddî âlem ve mâsivâ hakkında hiçbir his ve şuura sahip olmamasıdır. Bu hâlde bulunana "müstagrâk" adı verilmektedir.⁴²⁵ Sûfiler "vecd" kavramını da istîğrâkla birlikte kullan-

424. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 145.

425. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 418; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 191; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 403.

maktadırlar. Vecd ise bir korkunun, bir gamın veya ahiret hâlleriyile ilgili bir mananın kalbe tesadüf etmesi ya da Allah ile kulu arasındaki bir hâlin keşfedilmesidir.⁴²⁶ Vecd sırasında hırıltılı ses çıkarma, derin nefes alma, bayılma, ağlama, inleme, sarsılma, bağırıp nara atma gibi hâller görülebilir. Bunların hepsi aslında, vecd ehlinin özellikleri arasındadır.⁴²⁷

Necmeddîn Kübrâ istîğrâk kavramını, zikirle birlikte ele almakta ve üç çeşidinden bahsetmektedir. Daha önce zikir konusunu işlerken de değindiğimiz gibi o, "dilin, kalbin ve sırrın zikri" olmak üzere üç tip zikirden söz etmektedir. Huzur hâli olmaksızın harflerle yapılan zikre, dilin zikri; kalbdeki huzurun zikrine, kalbin zikri; mezkûrda huzurdan gaybet zikrine de sırrın zikri adını vermektedir.⁴²⁸ Bu zikirler arasında derece ve yaşanan manevî hâller itibariyle farklılıklar bulunmaktadır. Adı geçen zikir makâmlarında olan kişilerin istîğrâk hâllerini de değişiklik arz etmektedir. Yani dilin, kalbin ve sırrın ayrı ayrı istîğrâkları vardır. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım ve buralardaki farklı tecrübelerle değinelim:

I. Birinci İstîğrâk

Necmeddîn Kübrâ'ya göre ilk istîğrâk, "zikirde vücudun istîğrâkındır ve kuvvetli bir şekilde yapılan lisan zikrinin bir neticesidir." Bu durum, vücut pisliklerden arındığı zaman gerçekleşir. O zaman sâlik varlığını zikrini یشitir. Her parça ve zerreden, borazanın üflemesi veya davulun sesi gibi zikir sesini duyar. Bunların zikri tam ve düzgün olunca, bu ses bal arısının vızıltısı⁴²⁹ hâline gelir.

426. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 169.

427. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 295.

428. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

429. Bal arısı Kur'an-ı Kerim'deki bir sûreye de isim olmuştur. Allahü Teâlâ burada şöyle buyurmaktadır: "Rabbın bal arısına şöyle ilhâm etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan yuvalar edin. Sonra bütün meyvelerden ye. Boyun eğerek Rabbinin yollarına gir. Arıların karınlarından insanlar için şifa bulunan değişik renklerde bal çıkar. Bunda da düşünen bir toplum için kesinlikle ibret vardır." (Nahl, 16/68-69)

Düzgün hâle gelmeden evvel, zikir baş dairesinde vukua gelir. Çünkü baş yüksek yerdedir. Sâlik oradan kös, boru ve debdebe sesleri işitir. Zikir bir sultan ve kraldır. Debdebe ve şaşaası her gittiği yerde kendisiyle beraberdir. Nice kereler bu durum, delirme ve ölüm tehlikesi oluncaya kadar devam eder. Fakat sadık kimselere böyle hâl-ler zarar vermez.⁴³⁰

Nitekim Şeyh Kübrâ, yukarıda sözünü ettiği tecrübelerin bir benzerini kendisi de yaşamış ve şeyhinin telkiniyle ve kendi samimiyetiyle bu hâli herhangi bir zarar görmeden atlatabilmiştir.

“Yine halvette zikrederken, şiddetli bir baş ağrısı ile beraber bu tip sesler duydum. Hâlbuki ben, bu hususta sadık ve samimi idim, o huzurdaki ayakların toprağına kendimi feda etmişim.

Bu ses ve sıkıntıları şeyhime anlattım. “Ölmeden ve aklını oynatmadan önce hemen halvetten çık, zikri bırak” dedi. Ben “Yol-dayken ölmem, herhangi bir konakta iken ölmemden daha iyidir” dedim. Bunun üzerine şeyh, “Ben şu andaki iç durumundan haber veriyorum. Yok, eğer bu yolda canını feda etmeye samimi olarak azmetmiş isen, bu gibi şeylere neden aldırıyorsun?” şeklinde bir karşılık verdi.

Bu durum ve sıkıntılar bir hafta devam etti. Zikir tekrar başıma doğru indi, yerleşti. Mutluluk, nefsin istekleri, ruhların lezzetleri ve kalplerin güzellikleri zuhûr etti. Bu kapının açılış sebebi ise o günlerde ihlâsa samimi olarak sebatkâr olmamdı. O'nun tevfikından başka, bu kapının açılmasının sebebini bilmiyorum.”⁴³¹

430. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 107-108.

431. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 108. Klâsik usûle uygun olarak halvete giren ve bu kırk gün içerisinde yaşadığı manevî tecrübeleri de kaleme alan psikolog bir hanım, halvetin ve bu esnada yapılan zikrin insan üzerindeki psikolojik ve fiziksel etkilerine de değinmiştir. Meselâ o bir yerde şöyle demektedir: “Zikirler esnasında ani bir görüntü geliyor: Bütün vücudum alevler içinde, her bir hücrem bu kutsal ateşte yanarak adeta arınıyor.” Yine o halvet ve zikir gibi süfi uygulamalarının kesinlikle müşşidsiz yapılması gerektiğini belirtmekte ve şunları aktarmaktadır: “Birey kendi başına, uyarılara aldırmadan bu uygulamaları yapmaya devam ederse, göreceği en az zarar ciddi bir ruhsal karışıklık, en fazlası ise ölümdür. Bu daha önce de olmuştur. Süfiler insanları tarikata yönlendirirler ve uygulamala-

Necmeddîn Kübrâ'nın anlattıklarına bakılırsa, bu davul ve boru seslerini müteakib su şırlıtısı, rüzgâr sesi, yanmak üzere olan ateşin çattırdısı, geyik sesi, at ve yavrusunun uyurken çıkardığı ses, fırtınalı havalarda rüzgârın salladığı ağaç yapraklarının çıkardığı ses gibi çeşitli tonlarda daha başka sesler de duyulabilmektedir.”⁴³²

Peki, bu seslerin esrarı nedir? Süfi niçin böyle sesler işitmektedir? Şeyh bu durumu, aynen müşâhedelerin gerçekleşmesinin ardındaki sebeple, yani insanın küçük âlem (micro kosmos) olmasıyla açıklamaktadır. Bu nazariyeye göre, insanoğlu çeşitli unsurlardan meydana gelmiştir. Yer, gök ve ikisi arasındaki şeyler bu unsurlardandır. Kâinatta var olan her şeyin bir numunesi insanda bulunmaktadır. İşte bütün bu sesler, söz konusu unsurların zikirlerinden ibaretir. Bu sesleri işiten kimse, Allah'ı her lisanla tesbih ve takdis etmiştir. Bu zikir anlayışı, Necmeddîn Kübrâ'nın tarikatının esaslarındandır.⁴³³

II. İkinci İstiğrâk

İlk istiğrâktan sonra zikir, başın yan tarafından daireye benzer yuvarlak bir kapı açar. Buraya yukardan önce bir karanlık, sonra bir ateş, daha sonra da bir yeşillik iner. Karanlık vücuda, ateş zikre, yeşillik de kalbe aittir. Başın yanında açılan bu daireden, kalbin zikri ve bu zikirden hâsıl olan iniltiler, âh u figânlar Allah'a yükselir. Hak da kudsi nurlar ve ruhî vâridlerden meydana gelen fazl ve rahmeti ile sâliki mükâfâtlandırır. Başından ayağına kadar onu emn, iman, râğbet, sevk, muhabbet, îkan ve irfan ile doldurur, o da dolar.

Kalp bu esnada ferahlık hisseder. Şeyh Kübrâ, bu istiğrâkın, “fenâ anlamındaki istiğrâk değil de, kalpte meydana gelen zikrin istiğrâkı olduğu kanâatindedir.” Kalp bir kuyu, zikir ise içindeki suya sarkıtılan ve su çıkarılan bir kova gibi hissedilir. Bu anda organlarda uçma

rı yakından izlerler.” Bkz. Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün*, çev. Petek Budanur Ateş, İstanbul, 2002, ss. 57, 162-169.

432. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 108.

433. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 108.

hissi meydana gelir. Titreyen kişinin hareketleri gibi alışılmışın dışında zarfî hareketler görülür.⁴³⁴

Necmeddîn Kübrâ, kalbin zikrini arı vızılına benzettir. Bu, ne çok yüksek perdeden karışık bir ses ne de aşırı derece alçak ve gizli bir sestir. Kalpte meydana gelen zikrin âlâmet ve işareti, seyyârın önünde süratli bir şekilde nur saçan bir menba müşâhede etmesidir. Böylece seyyâr onda tatmin olur ve onu kendine dost edinir.

Bir başka âlâmet ve işareti de şudur: Zikir sağ tarafı açar ve orayı damgalar. Tıpkı vücutta bir çıban çıktığı zaman bıraktığı iz gibi bir işaret bırakır ve oradan zikir nurları fışkırır. Sonra bu iz döne döne kalbdeki zikrin yanına, zikirle beraber de kalb hizasına varır. Oradan yandan arkaya doğru bir dönüş yapar. O anda seyyâr dahilde ve haricte bunu hisseder. Kalp ve kudsi ruh bu kapıdan çıkar. Böylece binici, bineğin üzerine yükselir, hâlbuki daha önce bu bineğin altında bulunuyordu.⁴³⁵ Necmeddîn Kübrâ burada binici ile lâtife-i nâtikayı, binik ile de vücudu kasdetmekteydi. Daha sonra bu binekle huzurlara ve yüce makamlara yükselir.⁴³⁶

III. Üçüncü İstigrâk

Bu istigrâk, “zikrin sırı düşmesiyle meydana gelmektedir.” Bu da mezkûra, yani Allah’a ulaşan zâkirin zikirden gaib oluşudur. Zâkirin mezkûrda gark olması ve aşk şaşkınlığı içinde bulunması hâlidir.

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, bu istigrâkın da üç türlü âlâmeti vardır. Bunlardan birincisi, sâlik zikri bıraksa bile zikrin onu bırakmamasıdır.

434. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 109.

435. Burada, hadis olarak meşhur olmuş “Nefsin senin bineğindir” sözüne telmih vardır. Abdullah b. Mübarek’in, Decâce isimli bir sahâbiden naklettiğine göre Ebû Zerr el-Ğifârî, çocukların gürültüsünden uzak bir yerde kayıla yaptığını gören ve bunun nedenini soranlara şöyle cevap vermiştir: “Nefsim bineğimdir, ona nazik davranmazsam beni gideceğim yere götüremez.” Bkz. Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü’z-Zühed*, Beyrut, trs., s. 470, no: 1337.

436. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 109-110.

İkincisi, zikrin sâlikin başını ve diğer organlarını bağlamasıdır. Bu durumda o, ip ve bağlarla sıkı sıkıya bağlanmış biri gibi olur. Üçüncü âlâmeti ise, artık zikir ateşinin sönmemesi ve nurların gitmemesidir. Sâlik sürekli olarak bir taraftan yukarı çıkan, diğer taraftan aşağı inen nurlar görür. Onun etrafındaki ateşler safrı; tutuşur ve yanar durur.⁴³⁷

4.4.8. Şâhidü'l-Gayb

Necmeddîn Kübrâ’nın tasavvufî görüşlerinin orijinal yönlerinden birisi de “şâhidü'l-gayb” anlayışıdır. Ondan daha önceki asırlarda yaşıyan Serrâc’ın ve Kuşeyrî’nin eserlerinde “şâhid” şeklinde tanıttıkları bu terim “gören, hazır olan ve tanık” gibi anlamlara gelmektedir. Cüneyd’e şâhid hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Senin sırrında ve içinde bulunan hakıdır. Sırrını ve içini bilir.”⁴³⁸ Serrâc ise şâhidi, “Senden gizli olanı sana gösteren şeydir. Yani kendi varlığı için senin kalbini hazırlar” diye tanımlamaktadır.⁴³⁹

Kuşeyrî, sûfilerin şâhid sözü ile “o anda insan kalbinde hazır ve mevcut olan şeyi” kastettiklerini belirtir. Bu ise insanın gözünden uzak bile olsa bir şeyi bakıyormuş ve onu görüyormuş gibi, o şeyin zikrinin kalp üzerine galip olmasıdır. Şu hâlde zikri, sahibinin kalbini istilâ eden her şey o kimsenin şâhididir. Eğer kişinin üzerinde galip olan ilimse, o, şâhidü'l-ilm ile; gâlib olan vecdse, o, şâhidü'l-vecd ile. Şâhid, hazır anlamını da geldiği için, sâlikin kalbinde hazır olan her şey onun şâhididir.⁴⁴⁰

Şibli’ye “Müşâhede nedir?” diye sorulunca şöyle demiştir: “Biz nerede, Hakk’ı müşâhede etmek nerede! O bizim şâhidimizdir.” Şibli, buradaki şâhid sözüyle kalbini istilâ eden ve kalbinde devamlı sürette mevcut ve galip olan Hakk’ın zikrine işaret etmiştir.⁴⁴¹

437. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

438. Serrâc, *el-Lüma*, s. 332.

439. Serrâc, *el-Lüma*, s. 332.

440. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 180. Şahidin tanımı için ayrıca bkz. Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 141.

441. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 180.

Kâşânî'nin yorumuna göre şahid, "Müşâhedenin, sâhibinin kalbine bıraktığı eser"dir. Süfilere göre müşâhede, Hakk'ı görmek olduğu için, onlar şahid lâfzını, kulun gördüğünün ismi yapmışlardır. Ehl-i tasavvufun, "şahid, müşâhedenin kalbe bıraktığı eserdir" ifadelerinin anlamı budur. Çünkü Hakk'ı müşâhede edenin hâli etmeyeninki gibi değildir. Söz konusu bu eser, bir hâl veya başka bir şey olabilir. Eğer ledünnî bir bilginin ortaya çıkması ise şöyle denir: "Falancanın şahidi, müşâhede sonucu daha önce bulunmayan bir ilmin gerçekleşmesidir." Bazen eser vecd olabilir. Bu durumda da "Falancanın şahidi vecddir" denir.⁴⁴²

Necmeddîn Kübrâ, yukarıdan beri üzerinde durduğumuz bu varlığa, zâta veya hâle "Mukaddem, Mukaddemü'l-Gayb, Şeyhü'l-Gayb, Şâhidü'l-Gayb ve Mizânü'l-Gayb"⁴⁴³ gibi isimler vermekte ve onu "Göz kapakların kapandığında seni karşılayan şeyin hakikatidir" şeklinde tanımlamaktadır. Eğer o nursa, senin şahidin nur; eğer zulmetse, şahidin zulmettir. O, "mizân" olarak da isimlendirilmektedir. Çünkü onunla kişinin nefsinin safa ve bulanıklık gibi hâlleri ölçülmektedir.⁴⁴⁴

Necmeddîn Kübrâ "Ey kardeşim! Bil ki, murad Allah'tır; mürid ise O'ndan gelen bir nurdur"⁴⁴⁵ der. Başka bir deyişle mürid, bu tutsak nurdan başka bir şey değildir, yani nur insandan. Bu fikir, *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserin ana temasıdır. Bu nur parçası kendisini özgür kılmak ve tekrar kaynağına dönmek istemektedir. Peki, bu nasıl gerçekleşecektir? Şeyh'e göre bu durum, öncelikle kalb ile arş arasındaki vücut perdesinin ortadan kaldırılmasıyla ve kalbdan arşa bir kapı açılmasıyla olabilecektir. Böylece bir cins, kendi cinsine özlem duyacaktır.

"İyi bil ki, bir inen nur vardır, bir de yükselen. Yükselen kalbdan yükselir, inen arştan iner. Vücut ise arş ile kalp arasında bulunan bir perdedir. Aradaki bu vücut delindiği ve kalpten arşa bir kapı açıldığı vakit, bir cins kendi cinsine özlem duyar. O zaman nur nura yükselir, nur nura iner, nur üstüne nur olur.

442. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 311; Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sâfiyye*, s. 44.

443. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 115; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 125b.

444. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 125b.

445. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

Cem'iyetin hakikati şudur: Kalp arşa özlem duyar, arş da kalbe iştîyâk duyar. Aralarındaki vücut ve nefis böylece cem' edilmiş olur. Daha açıkçası, aralarındaki şeyler yok olup ortadan kalkar. Nitekim iki el arasında da hava vardır. Fakat iki elini birbirine vurursan aradaki bu hava yok olur. İki taş arasındaki yiyecek de böyledir. Değirmendeki taşlar birbirine kavuşunca yiyecek aralarından çıkar, ezilir gider."⁴⁴⁶

Necmeddîn Kübrâ, seyyârın şahidiyle karşılaşması hâdisesinin seyr ü sülûkün hemen başında gerçekleşmediğini söyler. Bu durum ancak göz, yüz, göğüs ve bütün vücudun basiretinin açılmasıyla, daha doğru bir ifadeyle, onların nur hâline gelmeleriyle ortaya çıkabilir. Yüz dairesi saf ve temiz hâle gelince, su kaynağının parlaklığı ve beraklığı gibi nur saçar. İki kaş ve iki göz arasında olan bu nur kaynağı sebebiyle seyyâr, nur kaynağını kendi yüzünde hisseder. Daha sonra yüz tamamen nura gark olur, onun önünden yüzünün hizasına kadar olan kısmı böylece nurdan bir yüz olur. O zaman ince bir örtünün ardından salıncak gibi gelip giden güneş görülür. Gerçekte bu yüz seyyârın yüzü, bu güneş ise bedende gidip gelen ruh güneşidir. Daha sonra bu saflık ve safiyet bütün bedeni kaplar ve seyyâr önünde kendisinden nurlar çıkan bir şahıs müşâhede eder. Bu esnada o, vücudunun her yerinden bu şekilde nurlar fışkırdığını hisseder. Nice kereler olur ki bütün benlik perdeleri ortadan kalkar. İşte o zaman seyyâr, tüm bedeniyle bütünü ve küll'ü görür.

Şeyhin tecrübelerine göre basiretin açılışı gözden başlar. Sonra sırasıyla yüz, göğüs ve bütün vücutta ortaya çıkar. Seyyârın önündeki bu nuranî şahıs, süfilerce "mukaddem, şeyhü'l-gayb ya da mizânü'l-gayb" diye isimlendirilir.⁴⁴⁷

Aslında seyr ü sülûkün başlarında şahidü'l-gayb sâlikin karşına çıkar. Fakat o zaman zenci gibi simsiyah bir renkte olduğu için tanınmaz. Sonra o, bir ara kaybolur. Bu şahıs aslında kaybolmuş değildir. Tam tersine sâlik odur. O, sâlikin içine girer ve onunla birleşir, tek varlık hâline gelir. O sırf beden ve vücut elbisesinden dolayı siyahtır.

446. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 114.

447. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 115.

Yani bu siyahlık hakikatte sâlikin varlık ve vücut zulmetini sembolize etmektedir. Sâlik ondan vücudu fânî kıldığı, şevk ve zikir ateşi onun elbisesini yakıp tükettiği zaman elbisenin içindeki cevher çıplak olarak ortaya çıkar ve nûrânî bir hâle gelir.⁴⁴⁸

Şeyhül-gaybın, seyr ü sülûk yolundaki kişinin şâhidi oluşunun, hatta onun o olmasının bazı delilleri vardır. Meselâ sâlik onun hareketi ile hareket eder, onun durmasıyla durur, onun feyzi ile feyizlenir. Onu bulmakla bast hâlini yaşar, onu kaybetmekle kabz hâline geçer. Şâhid, saf hâle geldiği ve nurlandığı zaman, terazinin ağır bastığını gösterir. Karardığı, saklandığı veya perdelerin arkasına gizlendiği zaman, mizânın hafif kaldığına delâlet eder.⁴⁴⁹

Bir kimse bir mahlûka kalpten bir alâka duyarsa, bu şey onun şâhididir, denir. Yani o, kişinin kalbinde hâzır ve mevcuttur, demek istenir. Çünkü sevgi devamlı olarak sevgiliyi zikretmeyi ve hatırlamayı, sevgilinin istilasî altında bulunmayı gerektirir.⁴⁵⁰ Necmeddin Kübrâ da bir cariyeye âşık olduğundan, aşkının şiddetinden dolayı nefesinin bile ateş kesildiğinden söz etmektedir. İşte şeyh, kendisinden yükselen bu ateşi karşılamak üzere gökten bir ateşin indiğini ve onların alevli karşılaşma noktasında şâhidini sezdiğini veya gördüğünü anlatır. Hâdise şöyle cereyan etmiştir:

“Mısır’da Nil nehrinin sahil köylerinden olan bir cariyeye âşık olmuştum. Günlerce yemek ve içmekten kesildim. Aşk ateşim o derece yükşemişti ki nefesim bile ateş kesilmişti. Bu ateşi teneffüs ettikçe sanki gökyüzünden de üzerime bir ateş daha üflüyorlardı. Bu iki ateş önümden karşılaşıyordu. Önüme gökyüzünden geleni tanıyamadım ama semadaki şâhidim olduğunu zannediyordum. Orada olan kimdir, nerede karşılaşıyorlar, bilmiyordum. Nihayet anladım ki o benim semadaki şâhidimdir.”⁴⁵¹

Corbin, Izutsu ve Schimmel gibi bazı araştırmacılar, şâhidül-gayb anlayışının, daha önceki dinî ve felsefî literatürde de farklı isimlerle yer aldığını söylemekte; şeyhin söz konusu tecrübelerinin, bir kişinin göksel benliğiyle ya da semadaki diğer yarısıyla (*alter ego*) karşılaşmasını akıllara getirdiğinden bahsetmektedirler.⁴⁵² Onlara göre, Necmeddin Kübrâ’nın anlattıklarıyla bu fikir arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Şimdi bir miktar bu hususa değinmenin faydalı olacağını zannediyorum.

“Göksel benlik” veya “semâvî benlik” fikri, Hermetik ve gnostik düşüncede, Zerdüştilik, Mazdeizm ve Maniheizm gibi dinlerde büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Kaynaklar incelendiğinde, bu hususta ilk söz söyleyen kişinin, Müslümanların Hz. İdris olarak kabul ettikleri Hermes olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵³ Sühreverdî’nin *el-Meşârî ve’l-Mutârahât*’ındaki bir paragraftan, Hermes’in söz konusu bu varlığa “et-tibâu’t-tâm”, yani “tam tabiat, kâmil tabiat” adını verdiğini anlıyoruz: “Hermes dedi ki: Bana nesnelerin ilmini getiren manevî bir varlıkla karşılaştım. ‘Sen kimsin?’ diye sordum. ‘Ben senin tam tabiatınım’ diye cevap verdi.”⁴⁵⁴

452. Yukarıda saydığımız isimlerin bu konudaki görüşleri için bkz. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, ss. 84-89; Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, ss. 36-40; Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabiyik, Kabcacı Yay., İstanbul, 2001, ss. 253-254.

453. Hermes hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Erol Kılıç, “Hermes”, *DİA*, XVII, 228-233; M. Erol Kılıç, “Ebu’l-Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”, *Divân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 5, 1998/2, ss. 1-32.

454. Sühreverdî, *Kitâbü’l-Meşârî ve’l-Mutârahât*, *Mecmû-ı Musannefât-ı Şeyh-i İbrâk* içinde, haz. Henry Corbin, *Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâlâât-ı Ferhengî*, Tahran, 1380, s. 464. Aynı temayı Osmanlı müelliflerinden Nevî’nin de işlediği görülmektedir: “Ve cümle-i esâtîn-i hukemâdan Hermes’dir. Hikâyet olunur ki, Hermes-i Hakîm Zuhâl’e suûd idüb otuz yıl Felek-i Zuhâl ile dâir olub ahvâl-i Felekiyyâtı sâir oldu. Ba’dêhü arza hûbût idüb ilm-i nücûmdan haber virdi. Hermes’den suâl itdiler ki, asl-i hikmet nedir? “Senin tam tabiatındır.” dedi. Miftâh-ı hikmet nedir?” didiler. “Senin tam tabiatındır.” dedi. “Tibâ-ı tâm nedir?” didiler. “Rûhâniyyet-i feylesofdur ki kevkebi ile muttasıl ve müdebbiridir.” dedi. Bkz. Nevî, *Ne-*

448. Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 115-116.

449. Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 116.

450. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 180.

451. Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 121.

Tam tabiat fikri, Zerdüştilik'te "Daênâ", Mazdeizm'de ise "Favartî" adını almıştır. Yine aynı şekilde Mandeizm ve Maniheizm'de de "göksel ikiz" anlayışı bulunmaktadır.⁴⁵⁵ Maniheizm'in kurucusu Manî'nin ölüm anında şu sözleri söylediği bilinmektedir: "Işıktan gözlemlerimle öteki beni seyrederim."⁴⁵⁶ Eski Yunan filozoflarından Sokrates ve Plotinus'un kişisel perisi "Daimon" ile Kabbala'daki "Adam Kadmon" da kâmil tabiat anlayışının eski kültürlerdeki izlerini yansıtmaktadır.⁴⁵⁷

Bazen insanlara bilgi veren bir öğretmene, bazen de manevî bir babaya benzetilen kâmil tabiatın, her kişi için özel ve farklı bir koruyucu zât olduğu genel kabul gören bir anlayıştır. Bunun yanı sıra kâmil tabiatın, "melek, insan-ı kâmil, veled-i kalb, hakikat-i Muhammediyye, refik-i a'lâ ve faal akıl"la da birçok ortak noktaları bulunmaktadır. Belki bunların hepsi tek bir rûhânî varlığa işaret etmekte, fakat değişik kişi ve ekollerce farklı adlarla anılmaktadırlar.⁴⁵⁸

Yukarıda zikredilen düşünce sistemlerinden yararlanan Sühreverdi'nin işrâk felsefesinde de, göksel şahid anlayışı temel kavramlardan biridir. İşrakilik'te her varlık türünün farklı bir efendisi veya rabbi bulunmaktadır. Buradan hareketle, insanlık türünün tümünün meleğinin (rabbü'n-nev'î'l-insânî) Cebrâil olduğu kabul edilmektedir. Bütün nesneler, dünyayı kaplayan Cebrâil'in kanatlarının sesiyle meydana gelmiştir. İnsanlığın bu genel koruyucu meleğinden başka, her nefsin de kendi koruyucu meleği vardır. Çünkü ruhun melekût âleminde bir ön varlığı bulunur ve bedene girerken iki parçaya ayrılır; biri gökte kalır, diğeri beden hâşishanesine veya kalesine iner. Ruhun dünyadaki mutsuzluğunun sebebi budur; öteki yarısını arar ve kemale ermek

ve yeniden kendi olmak için göksel ilk örneğiyle birleşmesi gerekmektedir.⁴⁵⁹

İslâm geleneğinde yer alan "Hızır" anlayışı ile semâdaki şahid düşüncesi arasında da birtakım benzerlikler bulunmaktadır. Çünkü İslâm'da Hızır, içsel bir rehber ve mürid gibidir. Kelime anlamı "yeşil adam" olan Hızır'ın şahsiyeti, manevî özümüzü temsil etmektedir. Çünkü yeşil renk, özün, doğanın ve Tanrı'yı anlamının rengi kabul edilmektedir.⁴⁶⁰

Zaten İbnü'l-Arabî'nin Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ve Sadreddin Konevî gibi bazı takipçileri, Hızır'ı kıyamete kadar yaşayacak bir şahıs olarak kabul eden inancın kesin olmadığını; Hızır'ı gördüğünü söyleyen kişinin gerçekte karşısında canlanan, kendine ait bir vasfı gördüğünü düşünmüşlerdir. Bu anlayışa göre, aslında o şahsın gördüğü şey, kendi ruhunun bir tezâhürüdür. Ölümsüzlük hüviyeti verilen Hızır, gerçek ve bağımsız bir varlık olmayıp onu gören kişinin hâlini yansıtmaktadır. Bu sebeple onu görme ve onunla ilişki manevî âlemde cereyan etmektedir. Hızır'ın rûhânî ve semâvî bir varlık olduğuna inanılanın görüşü de bu yorumu desteklemektedir.⁴⁶¹

Sonuç olarak, Necmeddin Kübrâ'nın şahidü'l-gayb adını verdiği bu düşüncüyü eserlerinde nazari bakımdan işlemediğini, kendi tecrübelerine ve keşfe dayanarak dile getirdiğini belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla ondan önceki bazı inançlarda veya kişilerde buna benzer fikirlerin bulunması, Şeyh Kübrâ'nın onlardan etkilendiği anlamına gelmemektedir. Meselâ aynı şey İşrakilik'te var diye, Necmeddin

tâyicü'l-Fünûn (İlimlerin Özü), haz. Ömer Tolgay, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 123.

455. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, ss. 26-37.

456. Llewellyn Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı*, çev. Enise Ergün, İnsan Yay., İstanbul, 2002, s. 25.

457. İsmail Erdoğan, "İslâm Düşüncesi'nde 'Kâmil Tabiat/Tibâu't-Tâmm' Fikri", *Tasavvuf*, Cilt: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 141-145.

458. İsmail Erdoğan, "İslâm Düşüncesi'nde 'Kâmil Tabiat/Tibâu't-Tâmm' Fikri", ss. 128-142.

459. Bkz. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 258-259; S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, trs., ss. 83-86; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2002, I, 355-371. İsmail Erdoğan, "İşrakî Düşünce Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 23, 2005, s. 129.

460. Bkz. Llewellyn Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı*, ss. 26-27.

461. Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, XVII, 410; İrfan Omar, "Khidr in the Islamic Tradition", *The Muslim World*, Cilt: 83, Sayı: 3-4, 1993, ss. 279-294; A. Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1999, ss. 75-76.

Kübrâ bir İshrâkî sayılamaz. Ayrıca metafizik konulara tarihsel bir kaynak bulma çabası bizi bazen hatalı da sonuçlara götürebilir. Çünkü zaman ve mekân fark etmeksizin, pek çok filozof ya da arif benzer müşâhedelerde bulunmuş olabilirler. Bu durum gayet tabiidir ve onların birbirlerini tanımalarını, görüşmelerini veya eserlerini okumalarını gerektirmez.

SONUÇ

hicrî VI-VIII., milâdî XII-XIV. yüzyıllar arasında, Türklerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde faaliyet gösteren ve onların İslâmiyet'i kabul etmelerinde çok mühim hizmetleri olan üç büyük tarîkattan söz edilebilir. Bunlardan birincisi Ahmed Yesevî'nin önderliğindeki "Yeseviyye", diğeri Abdülhâlık Gucdüvânî'nin başını çektiği "Hâcegân Ekolü" ve onun devamı niteliğindeki Bahâeddin Nakşibend tarafından kurulan "Nakşibendiyye", üçüncüsü de "Kübreviyye"dir.

Özellikle Orta Asya, İran, Horasan, Mâverâünnehir ve Türkistan coğrafyasında yayılan söz konusu tarikatların, bölge halkının ve idarecilerin teveccühüne mazhar olduğu ve onların dinî ve kültürel hayatlarının ayrılmaz bir parçası hâline geldiği dikkatleri çekmektedir. İslâmiyet'le henüz yeni tanışan bu insanların, tasavvufun velî tipine; sade, basit ve fakat derin bir ahlâkî duyarlılık sergileyen ifade tarzına ve hoşgörüsüne nasıl mukabelede bulunduklarını tarih bizlere göstermektedir.

Genelde tasavvuf tarihinin, özelde ise Türk tasavvuf tarihinin konusu olan Necmeddin Kübrâ da yukarıda zikredilen bölgelerde etkili olmuş önemli bir mutasavvîf ve tarikat piridir. Kaynaklardan

anlaşıldığı kadarıyla o, 540/1145 yılında Harezmşahlar Devleti'nin hüküm sürdüğü bir zamanda Harezm/Hive'de doğmuş, gençlik çağlarında dinî ve tasavvufî eğitimi için devrin ilim merkezlerini dolaşmış, bir süre sonra, elinde irşad icâzetiyle Harezm'e dönmüştür. İlk tarikatlardan biri kabul edilen Kübreviyye'nin de kurucusu olan bu zât, ömrünün sonuna kadar kendi memleketinde tasavvuf faaliyetlerinde bulunmuş ve yaşadığı zamanın en büyük şeyhleri arasında yer almıştır.

Anne-babası, eşi ve çocukları hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip olmadığımız Necmeddin Kübrâ, manevî sahadaki mücadele ve mücâhededesini savaş meydanlarında da aynen gösteren kahraman bir sûfidir. Tarihî ve tasavvufî kaynakların birçoğu, onun kendi dostlarıyla birlikte, 618/1221 yılında, Moğolların Harezm kuşatmasına cesurca karşı koyduğunu ve neticede şehâdet mertebesine eriştiğini bizlere aktarmaktadır.

Şeyh Kübrâ'nın, renkli kişiliğinin yanı sıra, eserleriyle de tasavvuf düşüncesine önemli katkılarda bulunduğu görülmektedir. Meselâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, *Risâle ile'l-Hâim*, *Risâle-i Sefîne*, *Nasihatü'l-Havâs*, *Risâle fi'l-Halve*, *Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka*, *Âdâbu's-Sûfiyye* ve *Usûlü'l-Aşere* gibi hem Arapça hem de Farsça birçok risale kaleme almıştır. Ayrıca, kütüphane kayıtlarında, ona ait olmadığı hâlde, kendisine isnâd edilmiş pek çok eser de mevcuttur. Bu durum, onun eserlerinin otantikliğine gölge düşürmekle birlikte, ne kadar şöhret kazandığının ve kendisinden sonra gelenleri ne ölçüde etkilediğinin bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Şeyhin halifeleri hususunda birtakım ihtilâflar bulunsa da, klâsik ve modern kaynakların üzerinde birleştikleri yedi isim mevcuttur. Bunların en başında Necmeddin Bağdâdî gelmekte, daha sonra Radiyeddin Ali Lâlâ, Sa'deddin Hammûye, Aynüzzamân Cemâleddin Gîlî, Necmeddin Dâye er-Râzî, Seyfeddin Bâharzî ve Baba Kemâl Cendî gibi devrin çok önemli şahsiyetleri sıralanmaktadır.

Necmeddin Kübrâ ve takipçilerinin, yaşadıkları dönemde faaliyet gösteren diğer bazı tasavvufî çevrelerle de ilişkileri söz konusudur. Bunlar arasında özellikle Yesevîlik, Sühreverdiklik ve Hâcegân ekolü dikkatleri çekmektedir. Kübreviyye'nin bu gruplarla münasebetleri

genelde iyi bir seviyede cereyân etmiştir. Bu tarikatların bazı hususlarda birbirlerini etkiledikleri de görülmektedir.

Necmeddin Kübrâ tasavvufî görüşlerini, düşüncelerini ve tecrübelerini yazdığı eserleriyle ortaya koymuş bir sûfidir. Onun, nazarı ve felsefî içerikli eserler yerine, kısa, sorun çözücü ve müridlerin sorularına cevap niteliğinde risaleler telif ettiği görülmektedir. Şeyh Kübrâ bu eserlerinde genellikle tasavvufî kavramlardan, sûfî adabından, kılık-kıyafet sembolizminden ve seyr ü sülûk sürecinde yaşanan bazı tecrübelerden bahsetmektedir. Birçok araştırmacının da belirttiği gibi, tasavvuf tarihinde keşiflerdeki renk olayları üzerine yoğunlaşan ve bunları sâlikin manevî gidişatının sembolleri şeklinde yorumlayan ilk mutasavvıf Necmeddin Kübrâ'dır.

Onun tasavvuf sistemi bakımından Cüneydî bir çizgi izlediğini, yani şer'î esaslara karşı oldukça duyarlı, Sünnî akideyi benimseyen ve sahivî temel alan sûfler zümresi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bazı yazarların öne sürdüğü, Kübreviyye'nin doğuşundan itibaren Şî'î bir anlayıştan beslendiği tezi, tarikatın ilk dönemleri için söz konusu değildir. Gerçek olan, bu tarikatın IX/XV. asrın ortalarından itibaren "Nurbahşiyye" ve "Zehebîyye" olmak üzere ikiye ayrıldığı ve hemen akabinde, İran'da Safevîler'in hakimiyeti ele geçirmesiyle birlikte Şî'iliğin bu kollara nüfûz ettiği ve günümüze kadar da bu şekilde devam edegeldiğidir.

Necmeddin Kübrâ tarafından temelleri atılan Kübreviyye tarikatının serüveni yaklaşık sekiz asırdır devam etmektedir. Bu tarikat, kurucusu ve halifelerinden sonra da Alâüddevle-i Simnânî, Seyyid Ali Hemedânî, Seyyid Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzîşâbâdî gibi büyük şahıslar tarafından temsil edilmiştir. İran, Orta Asya, Horasan, Mâverâünnehir, Türkistan, Anadolu, Hindistan ve hatta Çin'e kadar yayılan Kübrevîlik gerek verdiği eserlerle, gerekse yetiştirdiği önemli simâlarla İslâm ve tasavvuf kültürüne çok mühim katkılarda bulunmuştur. Uzun bir geçmişi ve hayli zengin bir literatürü olan bu geleneğin, çeşitli vecheleriyle daha birçok araştırmacının konusu olacağı kuşkusuzdur.

BİBLİYOGRAFYA

- ABBÂDÎ, Erdeşir. *Sûfinâme: et-Tasfiye fî Ahvâl-i'l-Mutasavvife*, haz. Gulâm Hüseyin Yûsufî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran, 1347.
- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*, tahk. Ahmed el-Kalâş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- AÇIKBAŞ MAHMUD EFENDİ. *Risâle-i Nurbahşiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146.
- , *Şerh-i Evrâd-ı Fethiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146.
- AHMED İLÂHÎ. *Kenzü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 868.
- AHMED, Aziz. *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- AKSU, Hüsamettin. "Hurûflîk", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998.
- ALÂÎ, Muhammed. *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhaddîn Kirmânî*, haz. Mikail Bayram, Kardelen Yay., İstanbul, trs.

- ALEXANDRIN, Elizabeth Ross. "The Sciences of Intuition and the Riches of Inspiration: Najm al-Dîn Kubrâ in Jâmî's Nafahât al-Uns", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 284-297.
- ALGAR, Hamid. "Bahâeddîn Zekeriyâ", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.
- , "Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.
- , "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.
- , "Sayf al-Dîn Bâkharzî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), E. J. Brill, Leiden, 1997.
- , "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, Cilt: 7, Sayı: 1-2, 1974, ss. 287-293.
- , *Nakşibendilik*, haz. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul, 2007.
- , *The Path of God's Bondsmen From Origin to Return*, Caravan Books, New York, 1982.
- ALGÜL, Hüseyin ve Nihat Azamat, "Emir Sultan", *DİA*, XI, İstanbul, 1995.
- ANKARAVÎ, İsmail Rusûhî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi-Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, haz. Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2007.
- Arâisü'l-Vüsûl fî Şerhi'l-Usûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2891.
- ATASOY, Nurhan. "Hırka-i Saâdet", *DİA*.
- , *Derviş Çeyizi-Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 2000.
- ATÂYÎ, Nev'izâde. *Hadâiku'l-Hakâik*, haz. Abdülkâdir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.
- ATEŞ, Ahmet. "Seyfeddin Bâharzî", *İA*, X, İstanbul, 1966.
- ATEŞ, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.
- , *İşâri Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- ATTÂR, Ferideddin. *Tezkiretül'l-Evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2007.
- AVFÎ, Muhammed b. Yahya. *Tezkire-i Lübbâbül'l-Elbâb*, haz. Edward G. Browne, E. J. Brill, Leiden, 1903.
- ÂYETÎ, Abdülmuhammed. *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, Tahran, 1372.
- AYVANSARÂYÎ, Hüseyin. *Hadikatü'l-Cevâmî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1281.
- AYVAZOĞLU, Beşir. *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay., İstanbul, 1989.
- AYVERDÎ, İlhan. *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005.
- AZAMAT, Nihat. "Evhadeddin-i Kirmânî", *DİA*, XI, İstanbul, 1995.
- ÂZER, Lutf Ali Beg. *Âteşkede-i Âzer*, Müessesesi-i Neşr-i Kitâb, y.y., 1958.
- BAĞDÂDÎ, Mecdeddin. "Risâle Der Sefer", haz. Kerâmet Ranâ Hüseyinî, *Mecmûa-i Sohanrânihâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî*, ed. Hermann Landolt-Mehdi Muhakkık, İntişârât-ı Müessesesi-i Mutâlâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackgill, Tahran, 1971, ss. 182-190.
- , *Selvetü'l-Mürîdin fî Fezâilî Zikri Rabbi'l-Âlemin*, Kitâbhâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahran, nr. 6810, ss. 62-99.
- , *Tuhfetü'l-Berere fî Mesâilî'l-Aşere*, çev. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidi Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.
- , *Tuhfetü'l-Berere fî Mesâilî'l-Aşere*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695.
- BAĞDATLI İSMAİL PAŞA. *Hediyyetü'l-Ârifin, Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musanîfin*, haz. Rifat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud, MEB Yay., İstanbul, 1951.
- BÂHARZÎ, Ebu'l-Mefâhir Yahya. *Evrâdül'l-Ahbâb ve Fusûsü'l-Âdâb*, haz. İrec Afşar, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1345.
- BÂHARZÎ, Seyfeddin. "Risâle Der Işk", haz.. İrec Afşar, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, Cilt: 8, Sayı: 4, 1340, ss. 11-24.

- , “Vesâyâ”, haz. İrec Afşar, *Ferheng-i İran-zemîn*, Cilt: 20, Sayı: 1-2, 1353, ss. 316-323.
- , *Esrârü'l-Erbain li-Ahbârî's-Sâirîn*, Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Ktp., nr. 188.
- , *Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5345.
- BAKIRŞAHÎ, Ali. “Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring”, *al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, Cilt: 8, Sayı: 4, 1991, ss. 109-123.
- BAKLÎ, Ruzbihân. *Meşrabü'l-Ervâh*, haz. Nazif M. Hoca, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974.
- BALLANFAT, Paul. *La Pratique du Soufisme: Quatorze Petits Traités de Najm al-Din Kubra*, Éclat, Nîmes, 2002.
- , *Les Eclairs De La Beauté et les Parfums de la Majesté*, Éclat, Nîmes, 2001.
- BARBIR, Karl. “Kubrâ, Najm al-Dîn”, *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1987.
- BARTHOLD, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul, 1981.
- , *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1975.
- BASHIR, Shahzad. “Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks”, (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1997.
- BAUSANI, A. “Religion in The Seljuq Period”, *The Cambridge History of Iran*, ed. J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, V, 283-296.
- BAYRAKTAR, Fulya. “Mevlânâ'da Ayna Metaforu”, *Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Kitabı*, Manisa, 30 Eylül-01 Ekim 2006, ss. 69-72.
- , “Mevlânâ'da Ney Metaforu”, *Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevîhâneler Sempozyumu Kitabı*, Manisa, 19-21 Aralık 2005, ss. 149-153.
- BEDAHSÂNÎ, Mecdeddîn Ali. *Câmiu's-Selâsil*, İslâmâbâd Gencbahş Ktp., nr. 1060, ss. 42-868.
- BEDREDDÎN, Hüseyin. *Du Risâle-i İrfânî*, Neşr-i Safâ, Tahran, 1362.
- BENÂ, Fâtıma. “Bağdâdî, Mecdeddîn”, *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Bünyâd-ı Dâiretü'l-Ma'ârif-i İslâmî, Tahran, 1376.
- BEN-BENÎTE, Zvi. *The Dao of Mohammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Harvard University Asia Center, Cambridge, 2005.
- BERTHELS, E. *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, çev. Saîd İyeczî, İnşîârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1977.
- BEYATLI, Y. Kemal. *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 1975.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-İmân*, tahk. Muhammed Saîd Besyûnî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1410.
- BİDLÎSÎ, Ziyâeddîn Ebu Yâsir Ammâr b. Muhammed. *Behçetü't-Tâife-Savmu'l-Kalb*, haz. Edward Badeen, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1999.
- BOLAT, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- BOZKURT, Nebi. “Künye”, *DİA*, XXVI, Ankara, 2002.
- , “Lakap”, *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Sup. I, E. J. Brill, Leiden, 1938.
- BROWNE, E. *Târîh-i Edebiyyât-ı İran*, çev. Gulam Hüseyin Sadrî Afşâr, İnşîârât-ı Morvârîd, Tahran, 1366.
- BRUINSEN, Martin van. “Najmeddîn al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaleddîn al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam”, *Bijdragen Tot De Taal Land En Volkenkunde*, Cilt: 150, Sayı: 2, 1994, ss. 305-329.
- , “The Impact of the Dissolution of the Soviet Union on the Kurds”, *The International Conference on Islam and Ethnicity in Central Asia*, St. Petersburg, 14-18 Ekim 1995.

- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- BURAK, Nizamettin. "İ. Hakkı Bursevî'nin *Vesiletü'l-Merâm*'ı (İnceleme ve Metin)", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-Netice*, haz. Ali Namlı-İmdat Yaş, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Aşere*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1256.
- CÂHİCHERÎ, Âlim b. Şâh. *Mahbûbü'l-Ebrâr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 9663.
- CÂMÎ, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Ma'rifet Yay., İstanbul, 1995.
- , *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Ma'rifet Yay., İstanbul, 1980.
- CEBECİOĞLU, Ethem. "Abdülkahir Ebu'n-Necib Sühreverdi", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul, 1995, VII, 66-68.
- , "Necmeddin Kübrâ", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul, 1995, VII, 94-97.
- , "Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslâm'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1991, ss. 101-131.
- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997.
- CEYLAN, Ömür. *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- CORBIN, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi I*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2002.
- , *İslâm Felsefesi Tarihi II*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay., İstanbul, 2002.
- , *The Man of Light in Iranian Sufism*, çev. Nancy Pearson, Omega Publications, New Lebanon, 1994.

- CÛZCÂNÎ, Minhâc-ı Sirâc. *Tabakât-ı Nâsirî*, haz. Abdülhay Habibî, Dünya-yı Kitâb, Tahran, 1363.
- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*, tahk. Abdülmünim el-Hufnî, Dârü'r-Reşâd, Kahire, trs.
- CÛVEYNÎ, Arâ Melik. *Târih-i Cihângüşâ*, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil. "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *I. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler Kitabı*, Konya, 3-5 Mayıs 1985, ss. 5-27.
- ÇELİKEL, Bülent. *Gazâlî ve Eğitim*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali. *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2008.
- ÇİFT, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, ss. 139-157.
- DAFTARY, Ferhad. *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, çev.ERCÜMENT ÖZKAYA, Rastlantı Yay., Ankara, 2001.
- DÂNİŞPEJÛH, M. Takî. "Hırka-i Hezârmihi", *Mecmua-i Sohanrânî-hâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî* içinde, ss. 160-174.
- , "Keşfü'l-Hakâyık", *Ferheng-i İran-zemîn*, Sayı: 13, 1344, ss. 302-303.
- DÂRÂ ŞÛKÛH, Muhammed el-Hanefî el-Kadirî. *Sefinetü'l-Evliyâ*, Matbaatu Dâmi İkbâle, İstanbul, 1908.
- DÂVÛDÎ, Şemseddin. *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- DÂYE, Necmeddin. *Bahru'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 37.
- , *Menârâtü's-Sâirin ve Makâmâtü't-Tâirîn*, haz. Saîd Abdülfettâh, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1993.
- , *Mermûzât-ı Esedî Der Mermûzât-ı Dâvûdî*, Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, Tahran, 1974.

- , *Mirsâdü'l-İbâd*, haz. Muhammed Emîn Riyâhî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1380.
- , *Risâle-i Aşk u Akl*, haz. Takî Tafdalî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1381.
- , *Risâletü't-Tuyûr*, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- DEMİRCİ, Mehmet. "Dinle Neyden", *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü*, H Yay., İstanbul, 2008, ss. 107-120.
- , "Gazâlî'nin Tasavvufteki Üstadları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, 1985, ss. 75-80.
- , "Moğollar ve Mevlânâ", *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü*, ss. 81-86.
- , "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)", *Tasavvuf*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2000, ss. 9-16.
- , *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi, İstanbul, 2008.
- , *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Damla Yay., İstanbul 2001.
- , *Türkistan Notları-Yesevî Diyarında 6 Ay*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1996.
- , *Yûnus'ta Hak ve Halk Sevgisi*, H Yay., İstanbul, 2008.
- DEVLET, Nadir. "Harezmşahlar Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul, 1992, IX, 39-40.
- DEVLETŞAH, Bahtîşâh-ı Semerkandî. *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963-67.
- DEWESE, Devin. "Baba Kamal Jandî and the Kubravî Tradition among the Turks of Central Asia", *Der Islam*, Cilt: 71, Sayı: 1, 1994, ss. 58-94.
- , "Dog Saints and Dog Shrines in Kubravî Tradition: Notes on A Hagiographical Motif From Khwârazm", *Miracle et Karma: Hagiographies Medievales Comparees 2*, Brepols Publishers, Turnhout 2000, ss. 459-497.
- , "Hâcegân'a Ait kolar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası", çev. Necdet Tosun, *Tasavvuf*, Cilt: 7, Sayı: 16, 2006, ss. 313-337.
- , "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, One-world Publications, England, 1999, II, 121-158.
- , "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", *Iranian Studies*, Cilt: 21, Sayı: 1-2, 1988, ss. 45-83.
- , "Two Narratives on Najm al-Dîn Kubrâ and Radî al-Dîn Ali Lâlâ from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in Raza Library, Rampur", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 298-339.
- DİHLEVÎ, Hasan. *Fevâidü'l-Fuâd*, çev. Bruce B. Lawrence, Paulist Press, Mahwah, 1992.
- DİZER, Muammer. "Ay", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.
- DOZY, R. P. A. *Ferheng-i Elbise-i Muselmânân*, çev. Hüseyinali Herevî, İntişârât-ı Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1359.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- EFLÂKÎ, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*, haz. Tahsin Yazıcı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2001.
- EL-HÂC MUHAMMED EMÎN EFENDÎ. *Tesviyetü'l-İmâd*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye Matbaası, Dersaadet, 1308.
- ELIAS, Jamal J. "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâlayi Nûriyya of GÂlâ' ad-Dawla as-Simnânî", *The Muslim World*, Cilt: 83, Sayı: 1, 1993, ss. 68-80.
- , "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination", *The Muslim World*, Cilt: 90, Sayı: 3-4, 2000, ss. 395-420.
- , "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi", *Iranian Studies*, Cilt: 27, Sayı: 1-4, 1994, ss. 53-75.

- , “The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî”, (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1991.
- ERDOĞAN, İsmail. “İslâm Düşüncesi’nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu’t-Tâmm’ Fikri”, *Tasavvuf*, Cilt: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 121-149.
- , “İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 23, 2005, ss. 127-152.
- EVCİBÎ, Ali. “Nasâyih-i Necmeddîn Kübrâ”, *Gencine-i Bahâristân*, Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran, 1379, ss. 413-419.
- EVLYÂ ÇELEBÎ, Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* (Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini), haz. Zekeriya Kurşun-S. Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1999.
- Evrâd-ı Fethiyye-i Necmeddîn Kübrâ*, Süleymaniye Ktp., Şazeli Tekkesi, nr. 106/1.
- Evrâd-ı Şeyh Seyfeddîn Bâharzî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1382.
- FAZLULLAH, Reşideddîn. *Câmî’u’t-Tevârih*, haz. Behmen Kerimî, İntişârât-ı İkbâl, Tahran, 1362.
- FİRÜZANFER, Bediüzzaman. *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nazif Uzluk, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997.
- , *Şerh-i Ahvâl u Nakd ü Tahlil-i Âsâr-ı Şeyh Ferideddîn Muhammed Attâr Nişâbüri*, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1339.
- FLETCHER, J. “Çin’de İslâm Tarikatları”, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, çev. Osman Türer, Sûf Yay., Ankara, 2004, ss. 23-49.
- FRAGER, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.
- GAZERGÂHÎ, Şihâbeddîn İsmâil. *Mecâlisü’l-Uşşâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4238.
- GAZZÂLÎ, Ahmed. *Sevânihu’l-Uşşâk (Aşkın Halleri)*, çev. Turan Koç M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2005.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *el-Munkızu mine’d-Dalâl (Dalâletten Hidâ-yete)*, çev. Yahya Pakış, Umran Yay., İstanbul, 1996.
- , *İhyâu Ulûmî’d-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul, 1998.
- , *Mışkâtü’l-Envâr (Nur Metafiziziği)*, haz. A. Cüneyd Köksal, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.
- , *Tevhîd Risâlesi*, çev. S. Özburun-Y. Özkan, Semerkand Yay., İstanbul, 2004.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. *Mevlânâ Celâleddîn*, İnkılâp Yay., İstanbul, 1999, ss. 39-40.
- , *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983.
- GUENON, Rene. “İslâm Tasavvufu”, çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 8-16.
- , *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 2001.
- GULL, Surayia. “Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani”, (Basılmamış Doktora Tezi), Jamia Millia Islamia, New Delhi, 1999.
- GÜNGÖR, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Örtük Yay., İstanbul, 1993.
- HACI MUHARREM HİLMÎ EFENDİ. *Kadirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye*, haz. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.
- HÂFÎ, Fasîh Ahmed. *Mücmel-i Fasîhî*, haz. Mahmud Ferrûh, Kitâbfürûşî-yi Bâstân, Meşhed, trs.
- HAİRÎ, Abdülhüseyn. *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran, 1966.
- HAKÎKAT, Abdürrafi. *Sitâre-i Bozorg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübâ*, İntişârât-ı Behcet, Tahran, 1385.
- HAKÎM, Suâd. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2005.

- HAMADANÎ, Agha Hussain Shah. *The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385)*, National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad, 1984.
- HAMEVÎ, Yâkût. *Mu'cemül-Buldân*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, İntişârât-ı Esedî, Tahran, 1965.
- HAMMÜYE, Sa'deddin. *el-Misbâh fi't-Tasavvuf*, haz. N. Mâyil Nerevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1362.
- , *Risâle Der Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3931.
- HANBEL, Ahmed b. *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs.
- HÂNDMÎR, Muhammed Hüseyin Şirâzî. *Habîbü's-Siyer*, haz. Celâleddin Hümâyî, İntişârât-ı Hiyâm, Tahran, 1380.
- HÂNÎ, Muhammed b. Abdullah. *Âdâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul, 1995.
- HÂNSÂRÎ, Muhammed Bâkir. *Ravzâtü'l-Cennât fi Ahvâlî'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, haz. Esedullah İsmailiyyan, el-Matbaatü'l-Haydariyye, Kum, trs.
- HÂREZMÎ, Kemâleddin Hüseyin. *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384.
- HARÎRİZÂDE, Kemâleddin. *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fi Beyânî Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432.
- HASSÎ, Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed. *es-Selve fi Şerâiti'l-Halve*, Beyazîd Ktp., Beyazîd, nr. 3372.
- HATİBOĞLU, İbrahim. "Mesâbihü's-Sünne", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004.
- HAZİNÎ, Sultan Ahmed. *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri, 1995.
- HEMEDÂNÎ, Ali. *er-Risâletü'l-İ'tikadiyye, Risâle-i Beyân-ı İ'tikâd*, haz. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş" içinde, *Bulletin D'études Orientales*, Sayı: 17, 1961-1962, ss. 103-203.

- HEMEDÂNÎ, Hâce Yûsuf. *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- HEREVÎ, Abdullah Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*, haz. Revân Ferhâdî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1361.
- HİDÂYET, Rızâ Kulî Han. *Mecmau'l-Fusahâ*, haz. Muzâhir Musaffâ, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1336.
- , *Tezkire-i Riyâzû'l-Ârifîn*, Dârü'l-Hilâfe, Tahran, 1888.
- HOCA, Nazîf. *Ruzbihân el-Baklî ve Kitab Kaşf al-Asrar'ı ile Farsça Bazı Şiirleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1971.
- HODGSON, M.G.S. *İslâm'ın Serüveni*, haz. Heyet, İz Yay., İstanbul, 1993.
- HONİGMANN, E. "Nişâpûr", *İA*, IX, İstanbul, 1964.
- HÖKELEKLİ, Hayati. *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.
- HULVÎ, Mahmud Cemâleddin. *Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemezât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1993.
- İRÂKÎ, Fahreddin. *Uşşâknâme, Külliyyât-ı İrâkî* içinde, haz. Saîd Neffîsî, Kitâbhâne-i Senâi, Tahran, 1368.
- ISRAELÎ, Raphael. *Çin'deki Müslümanlar*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.
- IZUTSU, Toshiko. "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", *Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy*, Cilt: 4, Sayı: 1, 1978, ss. 23-42.
- , *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- İBN BATTÛTA, Muhammed et-Tâncî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.

- İBN BÎBÎ, Nâsireddîn Hüseyin b. Muhammed. *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebu Bekr. *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd. *Şifâ'u's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.
- İBN TEYMÎYE, Takıyyeddîn. *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad, 1381.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- , *İstilâhu's-Sûfiyye-Kitâbü'l-Fenâ-Risâletü'l-Envâr, Resâilü İbnü'l-Arabî içinde*, Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, Haydara-bad, 1948.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddîn. *el-Kâmil Fi't-Târih*, haz. C. Johannes Tornberg, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- İSFERÂYİNÎ, Nüreddîn. *Kâşifü'l-Esrâr, Pâsuh be-Çend Porsiş, Risâle Der Reviş-i Sülûk ü Halvet-nişini*, haz. Hermann Landolt, Tahrân University Press, Tahrân, 1980.
- İSFİZÂRÎ, Muineddîn. *Ravzâtü'l-Cennât fi Evsâfi Medineti Herât*, haz. Seyyid Muhammed Kâzım İmam, Dânişgâh-ı Tahrân, Tahrân, 1959.
- İSTANBULÎ, Yahya Âgâh b. Sâlih. *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, haz. M. Serhan Tayşi-Ülker Aytekin, Ocak Yay., İstanbul, 2002.
- İZ, Mâhir. *Tasavvuf*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- KAFESOĞLU, İbrahim. *Harezşahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.
- KAPLAN, Hayri. “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Süfilere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf*, Cilt: 6, Sayı: 14, 2005, ss. 285-330.

- KARA, İsmail. *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul, 1998.
- KARA, Mustafa. “Fenâ”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995.
- , “Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği”, *Hareket*, Sayı: 11-12, 1980, ss. 10-14.
- , *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yay., Bursa, 2001.
- , *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul, 2004.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.
- , *Tasavvufî Hayat (Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl)*, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.
- , *Türkistan'ın Işığı Necmeddin-i Kübrâ*, Hassa Mimarlık Kültür Yay., İstanbul, 2008.
- KARA, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezheb Kavga-ları*, İz Yay., İstanbul, 2007.
- KARLIĞA, H. Bekir. “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, İstanbul, 1991.
- KARTAL, Abdullah. “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4 Kitabı*, Bursa, 14-15 Ekim 2005, ss. 83-101.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk. *İstilâhâtü's-Sûfiyye*, tahk. Muvaftak Fevzi el-Gebr, el-Hikme, Suriye, 1995.
- , *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Hacı Halife. *Keşfü'z-Zünûn*, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya, Maârif Matbaası, İstanbul, 1941.
- KÂZERÛNÎ, Ebu'l-Kasım. *Merkum-i Pencom Kitâb-ı Sülemü's-Semâvât*, haz. Yahya Karîb, Çâphâne-i Muhammed Ali İlmî, Tahrân, 1340.
- KAZVİNÎ, Zekeriyâ b. Muhammed. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.

- KERBELÂÎ, Hâfız Hüseyin. *Ravzatü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz. Ca'fer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütüde, Tahran, 1344.
- KHAN, M. Ali ve S. Ram, *Sufism in India*, Anmol Publications, New Delhi, 2003.
- KILIÇ, M. Erol. "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl-İslâm Araştırmaları*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004, ss. 91-109.
- , "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 5, 1998/2, ss. 1-32.
- , "Hermes", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.
- KİRMÂNÎ, M. *Tezkiretül-Evliyâ-i Mihrâbî Kirmânî yâ Mezârât-ı Kirmânî*, haz. Seyyid Muhammed Hâşimî Kirmânî, y.y., trs.
- KİRMÂNÎ, Nâsireddin Münşî. *Simtu'l-Ulâ Li'l-Hadrati'l-Ulyâ*, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1362.
- KOÇ, Mustafa. "16. yy. Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşi-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri", *Kutadgubilig*, Sayı: 7, 2005, ss. 217-221.
- KONUK, A. Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, haz. Mehmet Demirci-Süleyman Gökbulut-Mustafa Tahrallı, Kitabevi, İstanbul, 2008.
- KONUKÇU, Enver. "Berke Han", *DİA*, V, İstanbul, 1992.
- KONUR, Himmet. "Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Alim ve Zâhid: Abdullah İbnü'l-Mübârek", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu Kitabı*, Isparta, 2007, ss. 253-262.
- , "Horasan'ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 2005, ss. 1-23.
- , "Makamlar ve Haller", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 1995, ss. 319-328.
- , "Şeriat ve Tasavvuf", *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, ss. 119-126.
- , "Tasavvuf Literatüründe Hz. İbrahim İmâjı", *H. İbrahim'in İzinde*, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 129-141.
- , *İbrâhim Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- , *Sûfi Ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul, 2007.
- KÖPRÜLÜ, Fuat. "Hârizmşâhlar", *İA*, V/I, İstanbul, 1977.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981.
- KUMŞEHÎ, Hüseyin Muhyiddin. "Âdâbü's-Sülûk", *Kîmyâ: Defteri Der Edebiyât u Honer u İrfân*, haz. H. Kumşehî-Seyyid Ahmed Behiştî Şirâzî, İntişârât-ı Revzene, Tahran, 1378, ss. 10-22.
- KURTULUŞ, Rıza. "Lâhicî, Muhammed b. Yahya", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.
- KUŞÂŞÎ, Safiyyeddin Ahmed b. Muhammed. *Simtül-Mecid fi Telkîni'z-Zikri li-Ehli't-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1491.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim. *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.
- KUTLUER, İlhan ve Cemal Kurnaz. "Felek", *DİA*, XII, İstanbul, 1995.
- KÜBRÂ, Necmeddin. *Âdâbü'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.
- , *Âdâbü'l-Mürîdin*, Beyazıd Ktp., Veliyyeddin Efendi, nr. 1796.
- , *Âdâbü's-Sâlikin*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 404.
- , *Âdâbü's-Sûfiyye*, haz. M. Kâsimî, Çâp-ı Gülşen, Tahran, 1363.
- , *Adabü's-Sülûk ilâ Hazret-i Mâlikî'l-Mülk ve Melikî'l-Mülûk*, Farsça'ya tercüme: Hüseyin Muhyiddin Kumşehî, *Câvidân-ı Hired/Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy*, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, ss. 16-26.
- , *Cevâb-ı Nuh Suâl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

- , *es-Sâyirü'l-Hâyir*, haz. M. Kâsimî, İntişârât-ı Kitâbfürûşî-yi Züvvâr, Tahran, 1361.
- , *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, Farsça'ya çev. Muhammed Bâkır Saîdî Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.
- , *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, haz. Yûsuf Zeydan, Dâru Saâdi's-Sabâh, Kahire, 1993.
- , *İrşâdû't-Tâlibin/Kitâb fi Âdâbi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2117.
- , *Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.
- , *Minhâcü's-Sâlikîn ve Mi'râcü't-Tâlibîn*, haz. Ali-Kulî Hân Kacar, Tahran, 1303.
- , *Nasîhatü'l-Havâs*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.
- , *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr*, Farsça'ya tercüme ve şerh: Abdülğafûr Lâri, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1384.
- , *Risâle fi'l-Halve*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.
- , *Risâle ile'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahran, 1364.
- , *Risâle-i Sefîne/Risâle fi Beyânî's-Şeria ve't-Tarika ve'l-Hakika*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2760.
- , *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.
- , *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395.
- KÜÇÜK, Raşit. "İsnad", *DİA*, XXII, İstanbul, 2000.
- KÜÇÜKKAYA, M. Askeri. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Tasavvufî Kültür", (Basılmamış Doktora Tezi), Dan. Mustafa Kara, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2002.
- LADNEY, Dru C. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in The Peoples Republic*, Harvard University Press, London, 1991.

- LÂHÜRÎ, Gulam Server. *Hazînetü'l-Asfiyâ*, haz. Muhammed Zâhireddin Battî, Mektebetü'n-Nebeviyye, Lahor, 1994.
- LANDOLT, Hermann. "Simnânî on Wahdat al-Wujûd", *Mecmûa-i Sohanrânihâ ve Makâlehâ Der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî*, ed. Hermann Landolt-Mehdi Muhakkik, İntişârât-ı Muesse-i Mutalât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackgill, Tahran, 1971, ss. 91-111.
- LAPIDUS, Ira M. *İslâm Toplumlari Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2002.
- LEWIS, Bernard. *Haşîşiler*, çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İstanbul, 2005.
- LEWIS, Franklin. *Mevlânâ, Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010.
- LEWISOHN, Leonard. "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabî Revival to the Present Day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Cilt: 62, Sayı: 1, 1999, ss. 36-59.
- , "The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 364-379.
- LIPMAN, Jonathan N. *Familiar Strangers; A History of Muslims in Northwest China*, Seattle University of Washington Press, 1997.
- Makâlât-ı Abdülhâlık Gucdüvânî ve Ârif Rûgerî*, haz. Saîd Nefisî, *Ferheng-i İran-zemîn*, Sayı: 2, 1333, ss. 1-18.
- MAKDÎŞÎ, Ebu Abdullah. *Ahsenü't-Tekâşim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, haz. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906.
- MASSIGNON, Luis. "Tarikat", *IA*, XII/I, İstanbul, 1979.
- Mecmûa*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1589.

Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

MEIER, Fritz. "Ala al-Dawla al-Simnani", *Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1979.

—, "An Exchange of Letters Between Sharaf al-Dîn-i Balkhî and Majd al-Dîn-i Baghdâdî", *Essays on Islamic Piety and Mysticism By Fritz Meier*, çev. John O'kane, E. J. Brill, Leiden, 1999, ss. 245-281.

—, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. H. Mahmut Yücer, *Tasavvuf*, Cilt: 5, Sayı: 13, 2004, ss. 443-468.

—, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", *Der Islam*, Sayı: 24, 1937, ss. 1-40.

—, *Bahâ-i Veled, Vâlid-i Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev. Mihrâfâk Bâybûrdî, İntişârât-ı Sûrûş, Tahran, 1386.

—, *Die Fewâ'ih al-Ġamâl wa-Fewâtih al-Ġalâl des Nağm ad-dîn al-Kubrâ*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1957.

Mektûb ilâ Sa'deddîn el-Hamevî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2023.

MELIKOFF, Irene. "Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam", *Electronic Journal of Oriental Studies*, Cilt: 6, Sayı: 8, 2003, ss. 1-9.

—, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul, 1993.

Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî-Vilâyetnâme, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Yay., İstanbul, 1995.

Menkabet-i Şeyh-i Kebîr, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 2069/2.

MEVLÂNÂ, Celâleddîn-i Rûmî. *Divân-ı Kebîr-Seçmeler*, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul, 2000.

—, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, haz. Bediüzzaman Firuzanfer, İntişârât-ı Dostân, Tahran, 1384.

—, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul, 2004.

MİSRÎ, Niyâzî. *Mevâidü'l-İrfân (İrfân Sofraları)*, çev. Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara, 1971.

MÎRHÂND, Hamîdeddîn Muhammed. *Ravzatu's-Safâ Fi Şireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz. Cemşid Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1380.

—, *Ravzatu's-Safâ*, Muhtasarını haz. Abbâs Zeryâb, İntişârât-ı İlmi, Tahran, 1358.

MOLÉ, M. "La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Dîn Kobra, par Ali b. Shihâb al-Din Hamadânî", *Ferheng-i Îrân-zemîn*, Sayı: 6, 1958, ss. 38-51.

—, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme", *Revue Des Études Islamiques*, Sayı: 29, 1961, ss. 61-142.

—, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş", *Bulletin D'études Orientales*, Sayı: 17, 1961-1962, ss. 103-203.

MOMEN, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven, 1985.

MUHAMMEDÎ, Kâzım. *Necmeddîn Kübrâ: Pîr-i Velî-trâş*, İntişârât-ı Necmeddîn Kübrâ, Tahran, 1386.

—, *Necm-i Kübrâ*, İntişârât-ı Tarh-ı Nov, Tahran, 1380.

MUHÂSİBÎ, Hâris. *er-Riâye (Nefs Muhâsebesinin Temelleri)*, haz. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 1998.

MUHSİNÎ, Menuşer. *Tahkik Der Ahvâl u Âsar-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî*, İntişârât-ı Kütüb-i İran, Tahran, 1967.

MUHSİNÎ, Şehbâz. "Risâle-i Minhâcû's-Sâlikîn-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ", *Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmi-Beyne'l-Milelî-yi Bozorgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380, ss. 266-280.

MUÎNÜ'L-FUKARÂ, Ahmed b. Mahmud. *Târih-i Molazâde Der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, haz. Ahmed Gülcin Maânî, Merkez-i Mutâlaât-ı İranî, Tahran, 1370.

- MUKADDEM, Mes'ud Celâl. "Baba Ferec Tebrîzî", *Dâiretü'l-Maârif-i Bozürg-i İslâmî*, Merkez-i Dâiretü'l-Maârif-i Bozürg-i İslâmî, Tahran, 1381.
- MUSLU, Ramazan. "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi", *Tasavvuf*, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 43-63.
- , *Mustafa Kemâleddin Bekri ve Tasavvufi Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul, 2005.
- MÜBÂREK, Abdullah b. *Kitâbü'z-Zühâ*, Beyrut, trs.
- MÜDERRİS, Mirzâ Muhammed Ali. *Reyhânetü'l-Edeb fi Terâcimi'l-Ma'rûfin bi'l-Künyeti Evi'l-Lakab Yâ Künâ Ve'l-Lakab*, Kitâbü'rüşî-yi Hayyâm, Tebrîz, trs.
- MÜNÂVÎ, Abdurraûf. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, haz. Muhammed Edib el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut, 1999.
- MÜNEVVER, Muhammed b. *Esrârü't-Tevhîd (Tevhîdin Sırları)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2004.
- MÜNZEVÎ, Ahmed. *Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-yı Fârisî*, Müessesesi-Ferheng-i Mıntka, Tahran, 1969.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- MÜSTEVFÎ, Hamdullah. *Târih-i Güzide*, haz. Abdülhüseyin Nevâî, Çâphâne-i Sipehr, Tahran, 1381.
- MÜŞERREF, Meryem. "Necmeddin Kübrâ", *Âşinâyân-ı Reh-i Aşk*, ed. Mahmud Rızâ İsfendiyâr-Nasrullah Purcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1384, ss. 232-268.
- NASR, S. Hüseyin. *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- , *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2002.
- , *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, trs.
- NEBHÂNÎ, Yûsuf b. İsmail. *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, haz. İbrahim Atve Avd, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1984.

- NEFÎSÎ, Said. "Hânedân-ı Sa'deddin Hammûye", *Konckâvîhâ-yı İlmi ve Edebi*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1950, ss. 6-39.
- , "Seyfeddin-i Bâherzî", *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyât*, Cilt: 2, Sayı: 4, 1334, ss. 1-15.
- , *Târih-i Nazm u Nesr Der İran ve Der Zebân-ı Fârisî*, İntişârât-ı Ferûgî, y.y., 1363.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- NESEFÎ, Azîz. *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yay., İstanbul, 1990.
- NEVÎ, Yahya. *Netâyicu'l-Fünûn (İlimlerin Özü)*, haz. Ömer Tolgay, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- NEVÂÎ, Ali Şîr. *Mecâlisü'n-Nefâis*, haz. Ali Aşğar Hikmet, Kitâbhâne-i Menûçerî, İran, 1363.
- NİŞÂBÜRÎ, Ebû Abdullah Hâkim. *Târih-i Nişâbûr*, terc. Muhammed b. Hüseyin, haz. Muhammed Rıza Şeffî Kûdeknî, Tahran, 1375.
- NİYÂ, Muhammed Cevâd Ümîdvâr. "Tarîkat-ı Kübreviyye Der Çin", *Mecmû-i Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmi-Beyne'l-Milelî-yi Bozorg-dâst-ı Şeyh Necmeddin Kübrâ*, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380, ss. 40-56.
- NİZAMÎ, K. A. "Popular Movements, religious trends and sufi influence on the masses in the post-Abbâsîd Period", *History of Civilizations of Central Asia*, ed. M. S. Asimov-C. E. Bosworth, Unesco Publishing, Paris, 1998, IV, 368-374.
- NURBAHŞ, Muhammed. *Silsiletü'l-Evliyâ*, haz. Muhammed Takî Dânişpejûh, *Çeşnâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin* içinde, ed. S. Hüseyin Nasr, Tahran, 1397.
- OCAK, A. Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1999.

- , *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999.
- OKUYAN, Mehmet. "Bahru'l-Hakâik Tefsiri ve Müellifi Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-13, 2001, ss. 97-129.
- , "Necmeddin-i Dâye", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.
- , *Necmeddin Dâye ve Tasavvufi Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.
- OMAR, Irfan. "Khidr in the Islamic Tradition", *The Muslim World*, Cilt: 83, Sayı: 3-4, 1993, ss. 279-294.
- ÖGKE, Ahmet. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu", *Tasavvuf*, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 19-41.
- , "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde 'Öküz' Metaforu", *Tasavvuf*, Cilt: 9, Sayı: 22, 2008, ss. 9-22.
- , *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mîsrî'ye Türk Tasavvuf Düşünce-sinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van, 2005.
- ÖNGÖREN, Reşat. "Mecdeddin el-Bağdâdî", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.
- , *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul, 2000.
- ÖZ, Mustafa-M. Muhammed eş-Şek'a, "İsmailiyye", *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim. "Hamdullah el-Müstevfî", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.
- , "Harezşahlar Devleti", *Türkler*, ed. H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, IV, 883-896.
- , "Hârizm", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.
- ÖZELSEL, Michaela Mihriban. *Halvette 40 Gün*, çev. Petek Budanur Ateş, İstanbul, 2002.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. "Mâverâünnahir", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.

- ÖZTÜRK, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- PÂKETÇİ, Ahmed. "Dugân-i Hayâl u Sûret Der Endişe-i Şeyh Necmeddin Kübrâ", *Makâlât-ı Evvelîn-i Hem-endiş-i Tahayyul-i Honerî*, haz. Mansûr Ahmedî, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Honer, Tahran, 1384, ss. 73-89.
- , "Ma'rîfet Der Endişe-i İrfânî-yi Şeyh Necmeddin Kübrâ", *Nâme-i Hikmet*, Sayı: 4, 1383, ss. 15-33.
- , "Revânşînâsî-yi Reng Der Endişe-i İrfânî-yi Necmeddin Kübrâ", *Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmi-Beyne'l-Milelî-yi Bozûrgdâst-ı Şeyh Necmeddin Kübrâ*, haz. Muhammed Takî, Müesses-e İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380, ss. 106-119.
- PALA, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Leyla ile Mecnun Yay., İstanbul, 2002.
- PÂRSÂ, Muhammed b. Muhammed. *Faslu'l-Hitâb fi'l-Muhâdarât*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Kütüb-i Ehdâi Tabatabâi, nr. 1172.
- PURCEVÂDÎ, Nasrullah. "Râbita-i Fahr-i Râzi bâ Meşâyih-i Süfiyye", *Ma'ârif*, Cilt: 3, Sayı: 1, 1365, ss. 29-80.
- RÂZÎ, Emîn Ahmed. *Heft İklim*, haz. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî, İntişârât-ı Sürûş, Tahran, 1378.
- RIECK, Andreas. "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", *Die Welt des Islams*, Cilt: 35, Sayı: 2, 1995, ss. 159-188.
- Risâle-i Esâmî-i Üstâd İmam Rabbânî Der Tarikat-ı Çiştîyye, Kübre-viyye ve Nakşibendîyye*, İstanbul Millet Ktp., Ali Emiri Fârisî, nr. 834/5.
- Risâle-i İslâmîyye*, Kitâbhâne-i Üstâd Mînevî, nr. 494, (Fotokopi nüsha).
- Risâle-i Ma'rîfet*, Çâphâne-i Ahmedî, Şîrâz, 1377.
- RİZVÎ, Saiyd Abbas. *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publisers, Delhi, 1978.

- ROUX, Jean Paul. *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Kabcacı Yay., İstanbul, 2000.
- Ruzbihānnāme*, haz. M. Takî Dānişpejūh, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1347.
- SAFEDÎ, Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfî Bi'l-Vefeyât*, haz. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşri Franz Steiner, Wiesbaden 1981.
- SAFÎ, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşhât (Hayat Pınarından Can Damlaları)*, haz. Mustafa Özsaray, Semerkand Yay., İstanbul, 2006.
- SARI ABDULLAH EFENDİ. *Semerâtü'l-Fuâd (Gönül Meyveleri)*, haz. Ya'küb Kenan Necefzâde, Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1967.
- SCHIMMEL, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocacabıyık, Kabcacı Yay., İstanbul, 2001.
- , *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabcacı Yay., İstanbul, 2000.
- SCHUON, Frithjof. *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kani, İz Yay., İstanbul, 1996.
- SELÂMİYÂN, Ebu'l-Kâsim. "Mekteb-i Kübriyye", *Mecmû-i Makâlât-ı Çebârumîn-i Kongre-i Tabkikât-ı İrânî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Pehlevî, Şîrâz, 1353, II, 128-137.
- SEMERKANDÎ, Muhammed b. Abdülcelil. *Kandiyye*, haz. İrec Afşar, Çâp-ı Nakş-ı Cihân, Tahran, 1367.
- SERRÂC, Ebu'n-Nasr. *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul, 1996.
- Sevâdü'l-İcâze Şeyh Necmeddin el-Kübrâ*, Süleymaniye Ktp., Murad Buhari, nr. 318.
- SEYDÎ ALÎ REÎS. *Mir'âtü'l-Memâlik*, nşr. Ahmed Cevdet, Dersaadet, 1313.
- SHPALL, William. "A Note On Najm al-Dîn al-Râzî and The Bahr al-Hakâiq", *Folia Orientalia*, Sayı: 22, 1981-1984, ss. 69-80.
- SIDDIQUÎ, İqtidar Husain. "Mânerî, Şerefeddîn", *DîA*, XXVII, Ankara, 2003.

- , "New Light on Bihar's Eminent Sufi Shaikh Sharafeddin Maneri and His Times", *Muslim Shrines in India*, ed. Christian W. Troll, Oxford University Press, Delhi, 1992, ss. 262-274.
- SİMNÂNÎ, Alâüddevle. *Fazlu't-Tarika*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2135.
- , *Ferhatü'l-Âmilin ve Fürcetü'l-Kâmilin, Fethu'l-Mübîn, Mevâridü's-Şevârid, 'Alâ'uddawla Simnâni: Opera Minora* içinde, haz. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1988.
- , *Tezkiretü'l-Meşâyih, Musannafât-ı Fârisi* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1990, ss. 313-322.
- SİPEHSÂLÂR, Feridun b. Ahmed. *Sipehsâlâr Risâlesi*, haz. T. Galip Seratlı, Elest Yay., İstanbul, 2004.
- SİSTÂNÎ, Emîr İkbâl. *Çihil Meclis*, haz. Abdürrafi Hakikat, İntişârât-ı Esâtir, Tahran, 1378.
- SULTAN VELED, Muhammed Bahâeddîn. *Velednâme*, haz. Celâleddîn Hümâyî-Bânû Hümâyî, Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367.
- SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-Masnûa Fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., trs.
- SÛBKÎ, Cemâleddîn Tâceddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-Kübrâ*, haz. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1964.
- SÛHREVERDÎ, Ebu'n-Necib. *Âdâbü'l-Müridin*, haz. Fehim Muhammed Şeltut, Dâru'l-Vatani'l-Arabî, Kahire, trs.
- SÛHREVERDÎ, Şihâbeddîn el-Maktûl. *Cebrâil'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, Sufi Yay., İstanbul, 2006.
- , *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât, Mecmû-ı Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk* içinde, haz. Henry Corbin, Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutâlaât-ı Ferhengî, Tahran, 1380.
- SÛHREVERDÎ, Şihâbeddîn. *Avârifü'l-Ma'ârif (Gerçek Tasavvuf)*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 1999.

- SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman. *Tabakātu's-Sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1969.
- SÜMER, Faruk. "Mengüçlülükler", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004.
- ŞA'RÂNÎ, Abdülvehhâb. *el-Ecvibetü'l-Mardıyye 'anî'l-Fukahâ ve's-Sûfiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1301.
- ŞAHÎN, Haşim "Menâkıbnâme", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004.
- ŞAHÎNLER, Necmettin. *Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi*, İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- ŞAHİNOĞLU, Nazif. "Alâüddevle-i Simnânî", *DİA*, II, İstanbul, 1989.
- , "Attâr, Ferîdeddîn", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.
- ŞEMSEDDİN, Mehmed. *Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa Dergâhları)*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa, 1997.
- ŞEYBÎ, Mustafa Kâmil. *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Dârü'l-Endelüs, Beyrut, 1982.
- ŞÎRÂZÎ, Cüneyd. *Şeddü'l-İzâr fî Hattî'l-Evzâr 'an Züvvârî'l-Mezâr*, haz. Muhammed Kazvîni-Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Nevid, Tahrân, 1366.
- ŞÎRÂZÎ, Ebu'l-Abbâs Zerkûb. *Şîrâznâme*, haz. İsmail Vâiz Cevâdî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahrân, trs.
- ŞÎRÂZÎ, Masum Ali Şah. *Tarâiku'l-Hakâik*, haz. Muhammed Ca'fer Mahcub, Kitâbhâne-i Sinânî, y.y., 1940.
- ŞÎRÂZÎ, Mirzâ Zeynelâbidîn. *Riyâzû's-Siyâha*, haz. Asgar Hamid Rabbânî, İntişârât-ı Sa'dî, Tahrân, 1341.
- ŞÜSTERÎ, Nûrullah. *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbfürûş-i İslâmiyye, Tahrân, 1365.
- TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, tahk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- TAHRALI, Mustafa "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahrâli-S. Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1989, II, 9-38.

- TANERÎ, Aydın. "Hârizmşahlar", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzâti'l-Ülûm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- TATÇI, Mustafa. *Âşık Yûnus*, H Yay., İstanbul, 2008.
- , *Yûnus Emre Divânı*, Akçağ Yay., Ankara, 1998.
- TATLILIOĞLU, Durmuş. "Kubrevî Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, 1999, ss. 191-204.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.
- TEK, Abdürrezzak. "Emir Sultan Dergâhı Postnişinleri", *Emir Sultan ve Erguvan*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa, 2007, ss. 81-93.
- TİRMİZÎ, Burhaneddîn Muhakkık. *Ma'ârif*, çev. A. Gölpınarlı, y.y., trs.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- TİRMİZÎ, Hakîm. *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul, 2006.
- TOP, H. Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, Ötügen Yay., İstanbul, 2001.
- TOSUN, Necdet. "Nurbahşiyye", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.
- , "Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb", *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 1997, ss. 41-85.
- , "Yesevîlik'te Zikr-i Erre", *Keşkül-Sûfi Gelenek ve Hayat*, Cilt: 2, Sayı: 6, 2005, ss. 30-33.
- , *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2002.
- TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York, 1998.
- TÜRER, Osman. "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.

TÜRK, İdris. "Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002.

TÜZER, Abdülhalim. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yay., İstanbul, 2006.

ULUÇ, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul, 2007.

ULUDAĞ, Süleyman. "Abâ", *DİA*, I, İstanbul, 1988.

—, "Aşk", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.

—, "Ayderûsiyye", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.

—, "Bâharzî, Seyfeddin", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.

—, "Halvet Der-Encümen", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.

—, "Halvet", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.

—, "Halvetiyye", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.

—, "Havâtür", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.

—, "Hırka", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.

—, "Hızır", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.

—, "Nefs", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.

—, "Nûr", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.

—, *İran'a ve Turan'a Seyahat*, Dergâh Yay., İstanbul, 2002.

—, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul, 2002.

UYAR, Mazlum. "Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3, 2000, ss. 121-137.

UZUN, Mustafa. "Ebced", *DİA*, X, İstanbul, 1994.

VASSÂF, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006.

VAUGHEN-LEE, Llewellyn. *Çağrı ve Yankı*, çev. Enise Ergün, İnsan Yay., İstanbul, 2002.

VİCDÂNÎ, Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye (Tarikatler ve Silsileleri)*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.

WALEY, Muhammad Isa. "A Kubrawî Manual of Sufism: The Fusûs al-âdâb of Yahya Bâkharzî", *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 289-310.

—, "Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)", *Islamic Spricuality Manifestations*, ed. S. H. Nasr, Crossroad Publishing, London, 1991, II, 80-104.

WEIGHTMAN, Barbara A. "Sacred Landscapes and The Phenomenon of Light", *Geographical Review*, Cilt: 86, Sayı: 1, 1996, ss. 59-71.

YÂFÎ'Î, Ebû Abdullah. *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, 1993.

YAKIT, İsmail. *Türk İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.

YAVUZ, Yûsuf Şevki. "Kader", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001.

—, "Levh-i Mahfûz", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.

YAZICI, Tahsin. "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.

YILDIRIM, Ali. "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", *Millî Folklor*, Cilt: 18, Sayı: 72, ss. 129-140.

YILMAZ, Sabri. *Kelâm'da Te'vîl Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.

YİTİK, A. İhsan. "Hz. İbrahim'in İnanç Konusundaki Rasyonel Çabaları", *Hz. İbrahim'in İzinde*, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 143-161.

YUVALI, Abdülkâdir. "Çağatay Han", *DİA*, VIII, İstanbul, 1993.

—, "Gazan Han", *DİA*, XIII, İstanbul, 1996.

—, "Hülâgâ", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998.

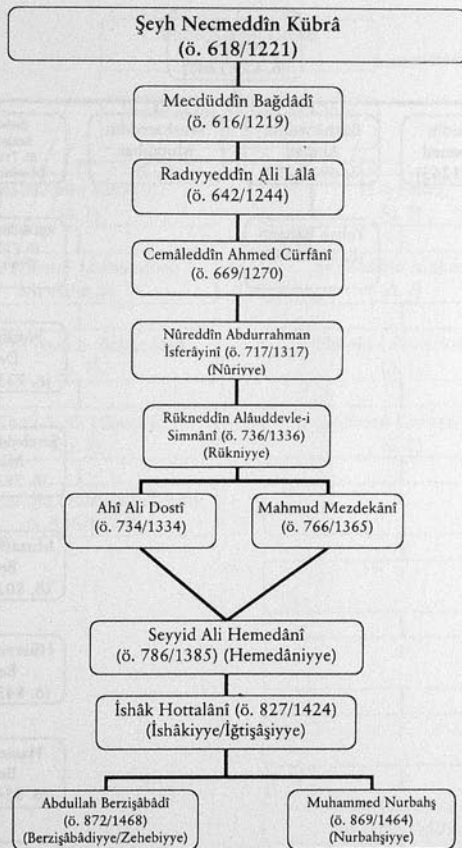
—, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, İstanbul, 2000.

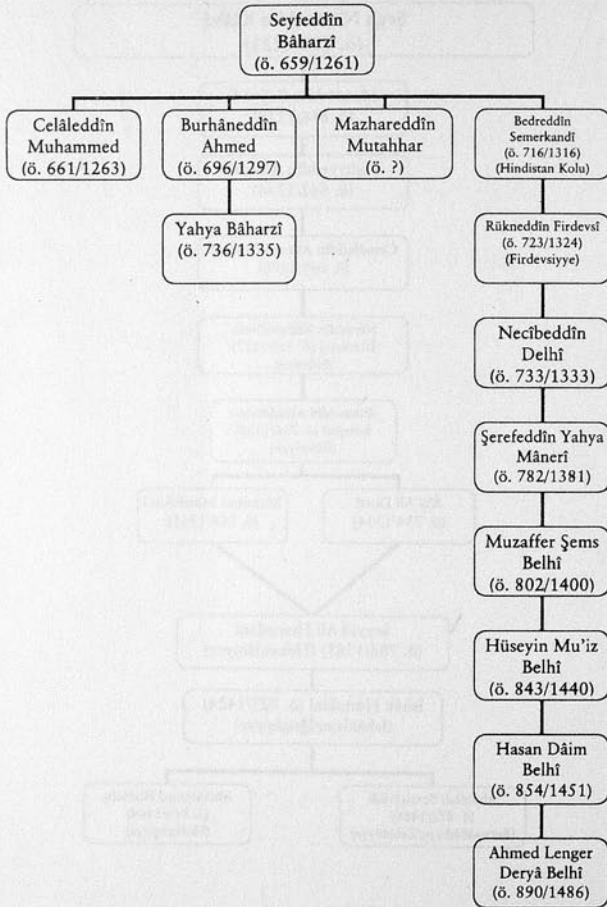
YÜCE, Abdülhakim. *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yay., İzmir, 1996.

YÜKSEL, H. Avni. *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneginde Rüya*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1996.

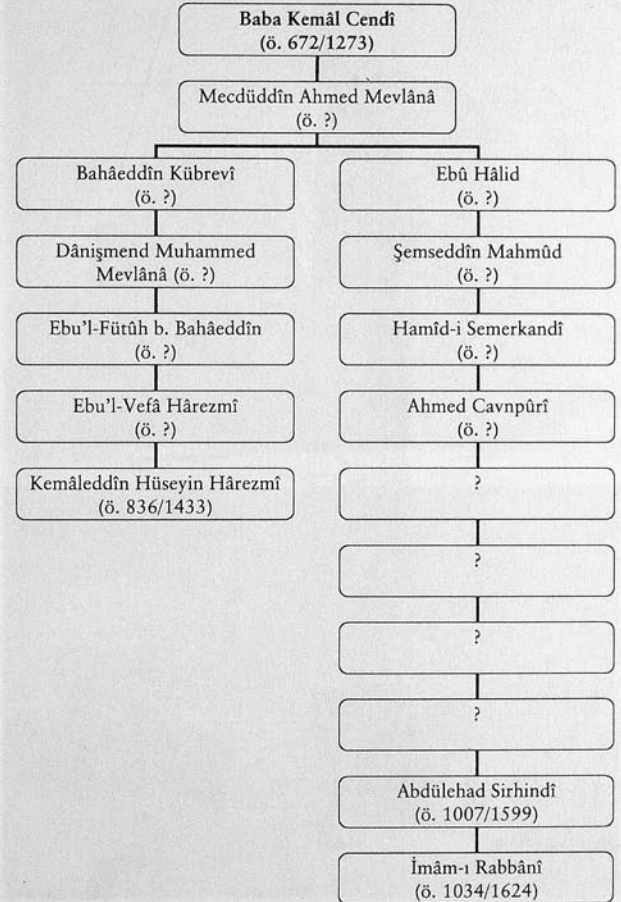
- ZEBÎDÎ, Ebu'l-Feyz. *'İkdü'l-Cevheri's-Semîn*, Yazma (Fotokopi nüsha).
- , *İthâfû'l-Asfiyâ*, Yazma (Fotokopi nüsha).
- , *Tâcü'l-Arûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1306.
- ZEHEBÎ, Şemseddin. *el-İber fî Haberi Men Çaber*, haz. Salahaddin el-Müncid, Mektebetü Hayyat, Kuveyt, 1960.
- , *Târihu'l-İslâm*, haz. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- ZERRÎNKUB, Abdülhüseyn. *Donbâle-i Cüstucû Der Tasavvuf-i İrân*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1380.
- ZERYÂB, Abbâs. “Dâstân-ı Kuşte Şoden-i Mecdeddîn Bağdâdî”, *Mecelle-i Yağmâ*, Sayı: 7, 1333, ss. 544-548.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Heyet, Risâle Yay., İstanbul, 1994.

EKLER

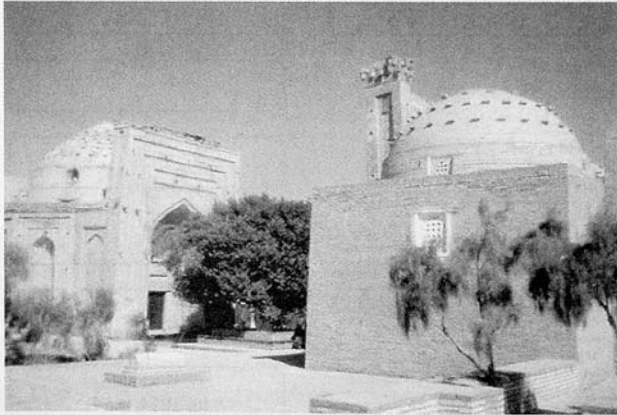
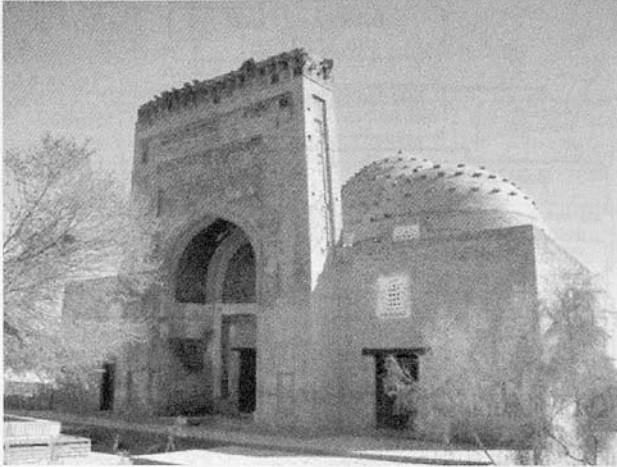




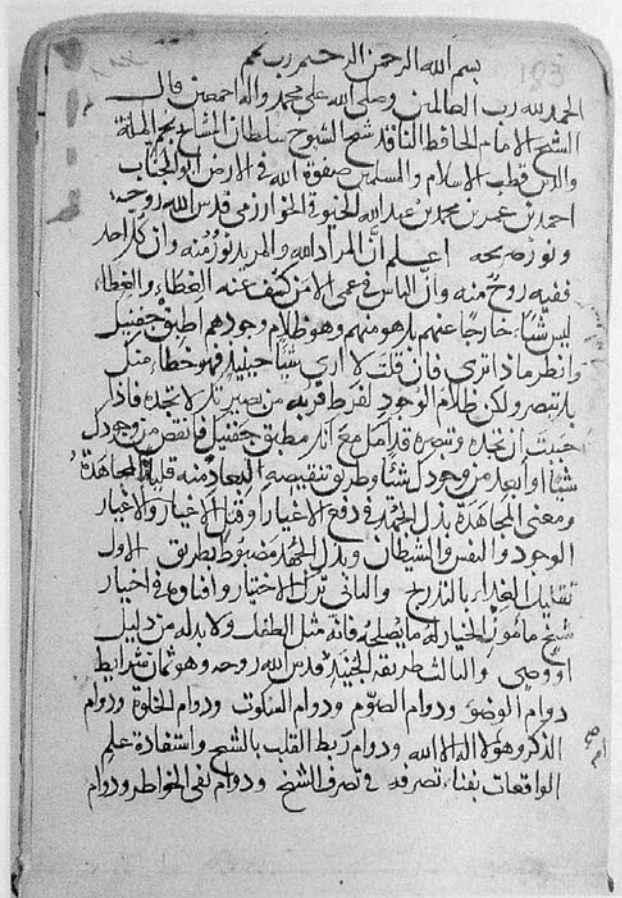
Kübreyye'nin Bâharziyye Kolu



Kübreyye'nin Baba Kemâl Cendî Kolu



Necmeddin Kübrâ'nın türbesinden iki görüntü. Türkmenistan/Köhne Ürgenç
Kaynak: www.rufai.net - www.dunyaturkleri.org.tr



Sırrü'l-Hads (Fevâihü'l-Cemâl),
Bayezid Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1814, vr. 183a.

بسم الله الرحمن الرحيم و بسمه تعالی

فان شئنا مولانا نجم الملک والدين قطب الاسم واللسان
سلطان الفیض والعلم متبع اسرار الحقیقه و متفاد الطریقه
احمد بن محمد بن عبد الله الجویفی الجوارزمی المعروف بتم الدين الکبرى
رضی الله عنه اعلم ان المراد الله والامر بمراد وان كل واحد
فیه روح وان الناس فی حلال من کشف الله عنه الغطاء والغطاء
لیس شئاً خارجاً عنهم لی بوضوح وجودهم و وجود طبق جنسک
وانظر ما نرى فاقولت لا اری شئاً فی وجوده و منک
لی تصور کون ظهور الوجود لظرف من بصیرتک لا یجده خارجاً
ان تجده وتصوره فواکلت مع انک تطبق حقیقتک فافقص
من وجودک شئاً و بعد و طریق تفصیله و ابعاده و طوله و الخ
والجمله یزید لی الجوده و فاعلم ان اخباره و آثاره و انوار الوجود
والنفس الشیطانیة و بدل الجوده مضبوط بطرق الاول و تعقیل
الغناء و تدبر الی الثالث ترک الاخبار و فاعلم ان اعتبار شئ
ما من یضاه ما یصلی فانه من شئ الطفل و لا بد من دلیل و وصی
الناث طریقه: یجئ قدس الله روحه و یوحى بشروط و دام
الوجود و دام الصوم و دام السکوت و دام الخلو و دام

Seyrî's-Sülûk (Fevâihu'l-Cemâl),

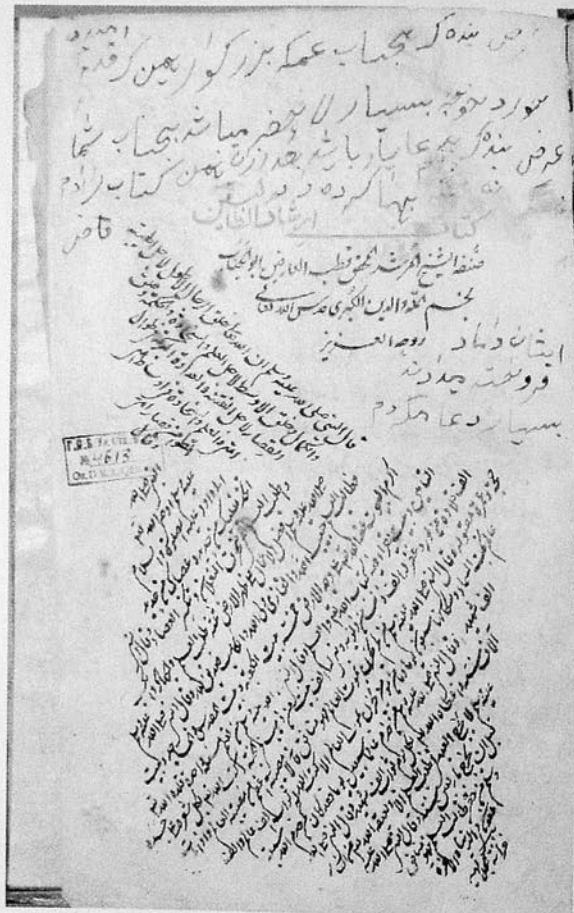
Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2278, vr. 1b-2a.

و دام الکفر و دام لاله الله و دام رابط القلب
بالشیخ و استفادة علم الحقائق بغناء تعریف فی تعریف الشیخ
و دام لای الخ الامام و دام ترک الله عز وجل على الله تعالى في كل
ما يرد منه عليه من كل ما و نفعاً و ترک السؤال من جنة او عذوبة
من نار الوجود و خلقه مشدرة في الاول فاعلم ان خلقه بخلق
مشکل الغیم الاسود فاعلم ان عرض الشیطانیة کان احمر
فاذا صبح و فني و مخلوط و فني و مخلوط کان صابغاً و بعض من الی
والنفس و اوضحت فلو ان لیس السما و هو الزرق و لیسها
کسما و اما من اصل الشیخ فاعلم ان عرض الشیطانیة فکانها
عین من خلقه و نار الشیطانیة نار غریضه فیه عینة تطهرت کما
فی بینه عظیمه و قد شئنا فواکلت کانه زنجی و لی فعله ظهوره
الشیخیة و جات المستغنیة فاعلم ان بعض حکم و اعلم
ان یسیرک و تصیر یزید الی ذکر ما فیه سر من سر الحک و الصعود الی الله
و نار الشیطانیة فی کدره و فانی و طلیعة و لی الحکمة و اب رضاء ظهور الی الله
ان کان قلبه و لا یخلق له القلب و لا یشتیج له الصدر و یزید الی الله
الخلق فیه نار الشیطانیة و ان کان فی خفة و سر صدره و طینه قلب
و طینه و برکایا فیه حادة فیه نار الکرم و نار الکرم فیه نوری
و لا تدرک فاعلم ان خلقه یقول الله و لا یزید و یومن معان کاله الله
فاذا کان فی البیت محض و یزید فکان یزید و ان کان فی البیت
خلق و جعل نوراً یزید و نور البیت و ان کان فی البیت نور کمین فذلک

Seyrî's-Sülûk (Fevâihu'l-Cemâl),

Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2278, vr. 1b-2a.

طهارة البدن عن الخلق وطهارة الطريقة التخلية عن المري
وطهارة الحقيقة خلوة القلب عما سوى الله وصلوة الشريعة
بالإركان والأركان وصلة الطريقة بالإحلاء في الأكل
والشربة بكليّة الإلهي واستغراق الذات في المناجاة
في كل مكان وزمان وصوم الشريعة بالأساكن عن الأكل
والشربة وصوم الطريقة بالأساكن عن الإدهام شغلا لمحتبة
ربّ الأنام وزكوة الشريعة بكل عشرين متقلا نصف شتكا
وزكوة الطريقة التصديق بكل المال فلوريات مخصوصا بغير
في الهواة وعيشة على البحر في كل المناداة وفي ذلك ما يشبه
الكلمات ويترك فريضة من أخص الله أو سنة
من سنة النبي صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه
كذاب في دعواه وليس فعلة
كلمات بل هو سحر
والله أعلم
بالصواب



KİŞİLER İNDEKSİ

A

Abdulgâfûr Lârî 188
Abdullah Berzişâbâdî 21, 33, 173,
175, 186, 209, 210, 327
Abdüllatîf Câmi 176
Açıkbâş Mahmud Efendi 183, 245,
246
Ahmed îlâhî 188
Ahmed Yesevî 32, 50, 54, 55, 71,
114, 137, 180, 181, 182,
183, 325
Alâeddîn Muhammed 37, 39, 43,
47, 49, 148, 149
Alâüddevle es-Simmânî 172, 262
Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî 92, 229,
240
Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî 147,
169, 326
Azîz Nesevî 145, 146, 169, 201,
207, 226, 244, 284

B

Baba Ferec et-Tebrîzî 84, 89
 Baba Kemâl Cendî 12, 19, 84, 122,
 124, 160, 161, 162, 170,
 187, 190, 326
 Bahâeddîn Veled 76, 122, 123,
 182, 189, 190, 191, 193,
 194
 Bahâeddîn Zekerîyya Multânî 165,
 167
 Burhâneddîn Ahmed 158
 Burhâneddîn Muhakkîk Tirmizî
 191, 194

C

Celâleddin Muhammed 158
Cemâleddin Ahmed Cürfânî 171
Cengiz Han 42, 44, 45, 46, 65, 67,
97, 156, 157

Cüneyd-i Bağdâdî 89, 93, 94, 105,
115, 135, 191, 200, 201,
226, 235, 247, 249, 263,
277, 286, 307
Cüneyd-i Şîrâzî 163, 164

E

Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî 90, 92-
94, 183, 184, 185, 242
Emîr Sultan 174
Evhadeddîn Kirmânî 18, 114, 142,
153, 194, 195, 197

F

Fahreddîn Râzî 53, 57, 71, 72, 73,
75, 128, 164
Ferideddîn Artâr 114, 123, 131,
132, 135, 165, 300

H

Hâce İshâk Hottalânî 173

İ

İmâm-ı Rabbânî 171
İshâk Hottalânî 173, 174, 175,
208, 209
İsmail Kasrî 61, 83, 84, 140

K

Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî 19,
72, 84, 105, 161, 170,
171, 176, 190

M

Mazhareddîn Mutahhar 158

Mecdeddîn Bağdâdî 12, 28, 37, 42,
53, 64, 66, 69, 114, 124,
126, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 138,
145, 151, 152, 171, 182,
244, 277, 326

Mevlânâ Celâleddîn 122, 158, 189,
190, 191, 192

Muhammed el-Hassî 164
Muhammed Halvetî 123, 165, 167
Muhammed Nurbahş 19, 21, 26,
33, 130, 173, 174, 186,
209, 262, 327

N

Necmeddîn Dâye er-Râzî 18, 131,
150, 326
Nûreddîn Abdurrahman İsfereyînî
171

R

Radıyyeddîn Ali Lâlâ 12, 67, 124,
131, 133, 134, 135, 141,
144, 171, 181, 198, 242,
326
Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısırî 30, 82,
90

S-Ş

Sa'deddîn Hammûye 12, 18, 28,
57, 64, 67, 116, 122,
124, 139, 140, 141, 142,
144, 160, 169, 182, 185,
192, 197, 207, 244, 326
Seyfeddîn Bâharzî 12, 18, 19, 83,
87, 114, 122, 124, 142,
155, 156, 157, 158, 159,
160, 162, 166, 170, 177,

182, 184, 187, 192, 244,
246, 250, 277, 326

Seyyid Ali Hemedânî 26, 29, 33,
104, 118, 172, 208, 244,
246, 262, 277, 327

Sultan Veled 189, 191, 192

Şems-i Tebrîzî 69, 71, 76, 162,
163, 190, 192

Şihâbeddîn Sühreverdî 123, 141,
144, 149, 152, 164, 165,
166, 167, 184, 185, 186,
197, 252

T

Terken Hatun 38, 40-42, 45, 46,
126, 127, 128, 129, 158

Y

Yahya Bâharzî 19, 51, 158, 159,
160, 170, 242, 244, 250,
257, 277

KAVRAM VE MEKÂNLAR İNDEKSİ

A

Akıl 76, 147, 148, 270, 278, 285,
290, 293, 295, 297, 322

Ayderûsiyye 179

B

Bâharziyye 170

C

Cezbe 214, 220, 230, 231

E

Ebu'l-Cennâb 78, 79, 85, 310

Ebu'l-Hâris 80, 81

F

Fenâ 262, 290, 292, 293, 298, 299,
307, 315

Firdevsiyye 170

H

Hâcegân 12, 53, 175, 186, 187,
251, 325, 326

Halvet 72, 74, 84, 86, 87, 88, 95,
102, 105, 132, 148, 151,
152, 164, 180, 184, 186,
201, 217, 218, 222, 227,
228, 229, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 244, 256,
281, 314

Harezm 11, 12, 15, 16, 30, 35, 36,
37, 38, 40, 41, 42, 46,
47, 48, 49, 50, 52, 53,
56, 57, 59, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 69, 70, 72,
81, 82, 84, 85, 87, 88,
95, 96, 97, 98, 99, 123,
124, 125, 126, 136, 137,
138, 139, 142, 151, 152,

153, 165, 167, 177, 181,
184, 194, 195, 255, 326
Harezmsâhlr 12, 16, 17, 33, 35,
36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 44, 45, 47, 48, 52,
53, 82, 98, 125, 129,
130, 194, 206, 326
Havâtır 132, 265, 275, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 283,
301
Hırka 28, 86, 91, 92, 110, 111,
113, 126, 127, 131, 132,
133, 135, 140, 141, 144,
145, 151, 156, 164, 222,
250, 251, 252, 253, 254,
255, 256, 257, 258, 259,
260, 261, 326

Hızır 275, 323

Hive 35, 47, 81, 82, 99, 179, 326

İ

İlhanlı 66, 143, 144, 171, 207
İsm-i a'zam 241, 306, 307
İsmâîlîler 205
İstîgrâk 312, 313, 315, 316

K

Kalb 93, 165, 229, 235, 240, 247,
258, 265, 277, 278, 279,
280, 282, 283, 291, 293,
294, 301, 302, 308, 316,
318, 322

Kübrevilik 4, 15, 24, 25, 53, 152,
179, 189, 192, 194, 327

Kübreviyye 4, 11, 12, 19, 21, 22,
26, 28, 29, 30, 32, 33,
50, 81, 88, 97, 101, 103,
104, 122, 131, 132, 134,

138, 144, 148, 161, 164,
165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174,
176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 187,
189, 190, 192, 194, 200,
201, 205, 206, 207, 208,
209, 211, 215, 222, 239,
240, 243, 244, 245, 246,
250, 251, 262, 272, 277,
288, 325, 326, 327

M

Ma'rifet 20, 28, 68, 119, 120, 196,
253, 279, 290, 294, 298,
310

Mevlevîlik 155, 189, 192, 273

Moğollar 42, 44, 45, 46, 47, 56,
63, 67, 68, 69, 97, 98,
99, 123, 144, 152

Muhabbet 197, 211, 214, 226,
253, 264, 298, 300, 301,
304, 315

Murâkabe 62, 103, 211, 214, 220

Müşâhede 54, 58, 163, 177, 188,
226, 233, 240, 247, 258,
262, 263, 264, 265, 266,
267, 269, 275, 283, 285,
286, 290, 291, 297, 298,
299, 301, 302, 303, 316,
317, 318, 319

N

Nakşibendiyye 12, 22, 50, 107,
156, 171, 178, 179, 180,
182, 186, 187, 188, 218,
236, 245, 246, 272, 274,
325

Nefs 76, 219, 220, 226, 229, 236,
257, 268, 271-275, 278,
280, 282, 283, 284, 285,
286, 289, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 297, 299,
302, 312, 319
Nurbahşiyye 19, 21, 26, 29, 30, 33,
131, 173, 174, 175, 180,
183, 209, 210, 239, 245,
246, 327

R

Renk sembolizmi 268, 270, 273,
275

Rızâ 17, 22, 25, 28, 94, 99, 101,
124, 135, 210, 221

Ruh 220, 259, 269, 272, 275, 277,
285, 289, 293, 294, 295,
297, 301, 316, 319

S-Ş

Sabır 103, 211, 212, 214, 219

Safevî 180, 205, 209, 210

Sayha 306, 307, 311, 312

Sema' 61, 248, 249, 250

Seyr ü sülûk 13, 92, 100, 151, 200,
202, 211, 216, 222, 223,
224, 226, 227, 238, 242,
259, 262, 268, 270, 272,
274, 276, 289, 301, 311,
320, 327

Sırr 240, 258, 272, 293, 294, 297,
301

Sühreverdîyye 12, 22, 49, 88, 164,
167, 183, 184, 242

Şâhidü'l-gayb 317, 318

Şeyh-i Kebîr 23, 24, 69, 70, 71, 80

Şeytan 61, 277, 281, 282, 284, 301

T

Tâmmetü'l-Kübrâ 77, 78, 79

Tevbe 85, 103, 211, 212, 214, 215,
221, 225, 226, 232, 248,
258

Teveccüh 48, 103, 214, 218

Tevekkül 103, 211, 212, 214, 216,
217

U

Uşlû'l-Aşere 31, 79, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 116,
164, 188, 200, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 222,
224, 229, 231, 238, 242,
247, 326

Uzlet 87, 95, 103, 164, 184, 214,
217, 218, 227, 228, 233,
238

V

Veli-tırâş 25, 80

Vücut 55, 226, 248, 267, 272, 274,
279, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 292, 297, 304,
313, 318, 319, 320

Y

Yesevilik 32, 53, 181, 245, 326

Z

Zehebiyye 21, 33, 119, 131, 176,
177, 180, 186, 209, 210,
327

- Zikir 72, 73, 88, 101, 103, 106,
 141, 152, 162, 163, 164,
 171, 176, 185, 190, 193,
 212, 214, 218, 222, 227,
 232, 235, 237, 238, 239,
 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 247, 248, 260, 271,
 281, 282, 294, 295, 301,
 302, 313, 314, 315, 316,
 317, 320
 Zikr-i erre 183, 245
 Zühd 11, 103, 211, 212, 214, 215,
 216, 217, 219, 234, 258,
 283, 316

NECMEDDİN-İ KÜBRÂ

- HAYATI, ESERLERİ, GÖRÜŞLERİ -

SÜLEYMAN GÖKBULUT

Türklerin İslâmiyet'i kabul edişlerinde ve din anlayışlarının oluşmasında tasavvufun önemli bir yerinin olduğu, bugüne kadar hep Yesevî ve Nakşibendî tarikatları ekseninde vurgulanmıştır. Fakat bu iki tarîkatın yanı sıra, her ne kadar bunlar kadar yaygın ve meşhur değilse de, Orta Asya kökenli bir tarîkat olan Kübrevîliği de unutmamak gerekir. Çünkü söz konusu tarîkatın da yayıldığı coğrafyalarda halkın dinî hayatına derin tesirleri olmuştur.

Harezmşahlar Devleti sınırları içinde, Necmeddîn Kübrâ önderliğinde ortaya çıkan ve günümüzde sayıları az da olsa varlıklarını sürdürmekte olan Kübreviyye ekolüne mensub sûfiler, yaklaşık sekiz asırdan beri İslâm dünyasına dinî, ilmî, edebî, fikrî ve özellikle de tasavvufî açıdan büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Bu kitapta öncelikle, dönemin siyasî, kültürel ve dinî şartları göz önünde bulundurularak; Necmeddin Kübrâ'nın hayatı, eserleri, tasavvufî görüşleri ve halifeleri ile Kübreviyye tarikatının kuruluş safhası diyebileceğimiz ilk dönemi ele alınmaktadır.



ISBN 978-975-574-547-3

İnsan yayınları



9 789755 745473